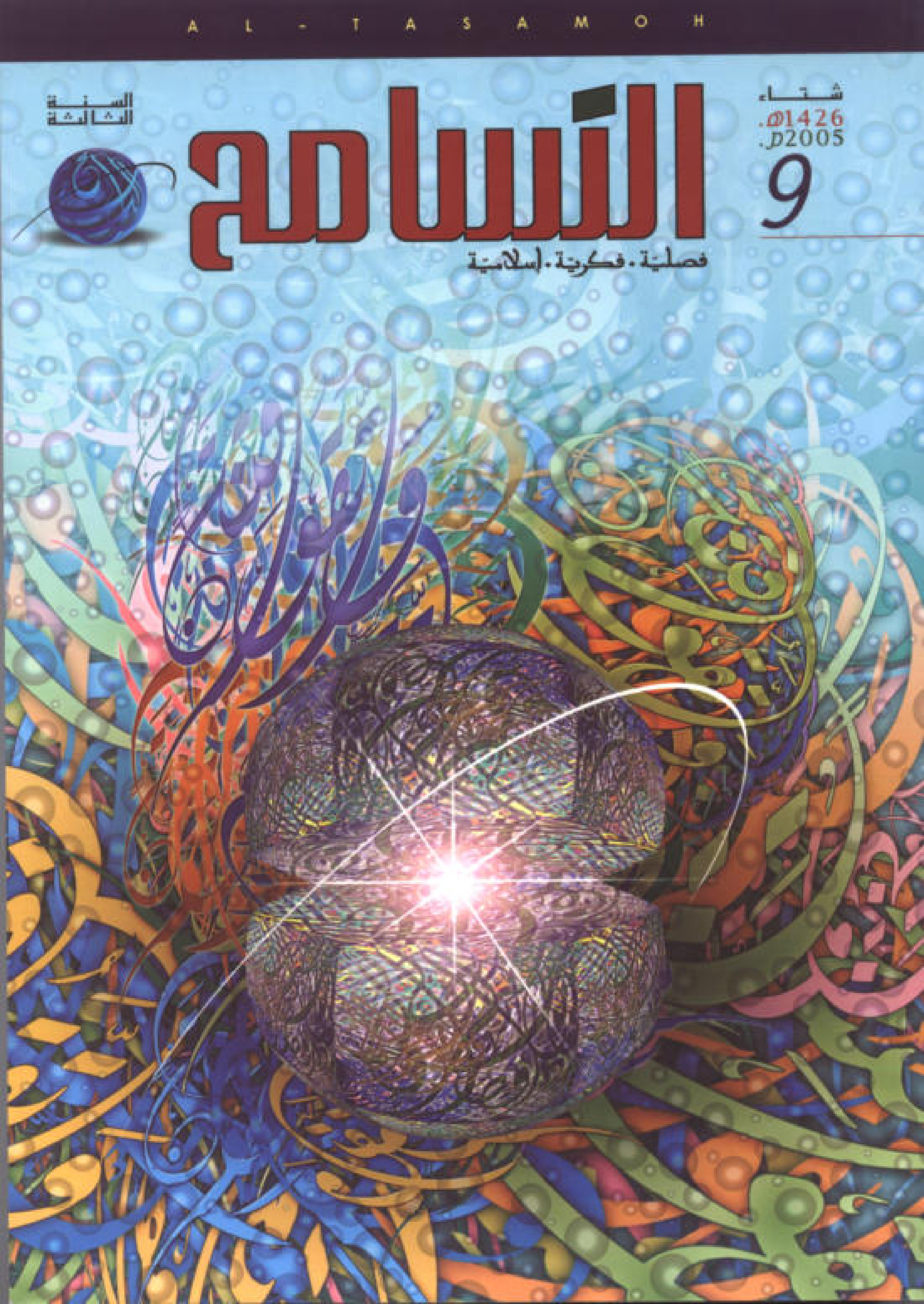

AL-TASAMOH
التسامح
فصلية . فكرية . إسلامية
شتاء
1426هـ.
2005م.
9
السنة الثالثة



التسامح



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط

ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

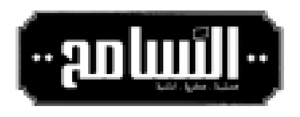
مجلة التسامح

هاتف: 00968/24692296

فاكس: 00968/24605799

البريد الالكتروني :

tasamoh@mara.gov.om





الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والاخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع :
مؤسسة عُمان للصحافة
والانباء والنشر والاعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والإشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:
ستار سيب ®

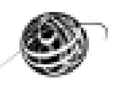
المحتوى

آفاق :

متابعات :

مدن وثقافات :

مراجعات كتب :





مسؤولية التكليف ، ومسؤولية الرقابة

عبدالرحمن السالمي

تتضمن الآية الكريمة: ﴿واتقوا فتنةً لا تصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة، واعلموا أنّ الله شديد العقاب﴾(سورة الأنفال:25) خمسة عناصر تتصل بالمسؤولية والمرجعية معاً. **العنصر الأول** وهو الذي يحدّد المنطلق، مسألة الفتنة. فالفتنة في القرآن الكريم تستبطن مسألتين: مسألة الغواية والإغواء، وهي متعلقةٌ بالنوازع الفردية والتي تخرج بالفرد عن منهج الاستقامة باتجاه اتباع الغرائز والدوافع النفسية المضرّة بالنفس والغير. والمسألة الأُخرى جَماعية اجتماعية؛ عندما تتحول الفتنةُ أو تلك النزعة الفردية إلى ظاهرةٍ اجتماعيةٍ ينخرط فيها الأفرادُ أو فئةٌ معينةٌ ضمن الأمة أو الجماعة. وإذا كانت الفتنةُ بالمعنى الفردي تُقْمَعُ بالأوامر الإلهية أو الضوابط التي وضعها الشرع، أو استنَّها المجتمع؛ فإنَّ الفتنة العامة (المتحولة إلى ظاهرة) تنقلُ المواجهة إلى موطنٍ آخر، هو موطنُ المسؤولية الجَماعية المتعلقة بالجماعة ودورِها ومستنداتها. وهذا الأمر هو الذي يذكُرُه القرآنُ الكريم في- قوله تعالى-: ﴿وإنه لذكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون﴾(سورة الزخرف:44). وهذا يعني أنّ هناك مستويين للمسؤولية: مستوى مواجهة النوازع والأفعال الفردية، ومستوى مواجهة الظواهر الاجتماعية الضارّة. وهذا المستوى الثاني تذكر الآيتان الكريمتان مرجعيتَهُ وهو الجماعة أو الأمة التي تملكُ حقَّ المراجعة والرقابة في الأمور التي تمسُّ وجودَها واستقرارَها ودورَها في محيطها وفي العالَم.

والعنصر الثاني في آية اتقاء الفتنة يتضمن التعليل للمرجعية العامة للأمة: فالفتنةُ الشاملةُ لا تُصيبُ الذين ظلموا وحسْب؛ بل تتعدَّى ذلك إلى العموم؛ ولذلك يكونُ من حقّ الجماعة وواجبها التصدي لها بالوسائل الكفيلة بالردّ والتصحيح والتسديد.

والعنصر الثالث في آية «اتقاء الفتنة» يُعنى بتحديد الفعل والفاعل. فالمسؤوليةُ الجَماعيةُ لا تُفيدُ انتفاءَ المسؤولية الخاصة عن أولئك الذين اصطنعوا الفتنة أو خاضوا فيها. إذ تصفُهُم الآيةُ الكريمة بأنهم ما يزالون « منكم» رغم ما فعلوه أو خطّطوا له. إنهم من جهةٍ مسؤولون بالدرجة الأولى، ومن جهةٍ ثانية يُعظّمُ من جُرمهم أنهم من الجماعة ذاتها؛ وهذا أدعى للتحمُّل والتجريم؛ فهم في أفعالِهِمْ هذه إنما يرتكبون جُرماً في حقّ أنفسِهم أيضاً، وليس في حقّ أمتهم وحسْب. ذلك أنَّ الانتماء للأمة ليس شأناً هيّناً أو أمراً يمكن التغاضي عن قُدُراتِه وخياراته بسهولة. فالانتماء اختيارٌ كبيرٌ يضعُ الأفراد والفئات على حدٍّ سواء في مواجهة القضية الكبرى دونما افتئاتٍ أو إعفاء: فالانتماءُ تَكليفٌ، والخروجُ عليه خروجٌ على ذاك التكليف الاختياري الكبير.

والعنصر الرابع في آية «اتقاء الفتنة» ما جاء في ختام الآية من ذكرٍ للعقوبة الإلهية الموصوفة بالشدَّة. وإذا كان الذين يباشرون الفتنة تصيبُهُم العقوباتُ الدنيوية والأُخروية؛ فإنَّ أولئك الذين يسكتون أو يتخاذلون ينالُهُم الضررُ العامّ المترتب على الإهمال أو التخاذُل، من مثل الهوان الذي يصيبُ المجموع، والاضطراب الذي يمسُّ الشأن العامّ، وإن بدا لأول وهلةٍ أنه لا شأنَ للمجموع به. «فكلكم راعٍ، وكلكم مسؤولٌ عن رعيته»؛ كما جاء في الحديث الشريف.

والعنصر الخامس هو مبتدأُ آية «اتقاء الفتنة» فالله – سبحانه وتعالى– يفتتح الآية بـ«واتقوا»، وهذا يعني أنّ اليقظة ينبغي أن تكون وأن تظلّ عامةً وشاملةً، وكذا الرقابة عامة وشاملة. وهذا معنى الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. كما أنَّ هذا هو معنى

الاحتساب. فالقيام بالواجب العامّ يحولُ دون الإهمال أو التقاعُس، كما يحولُ دون وقوع الشرّ أو الضرر. لكنه يحولُ قبل ذلك وبعده دون ضياع المهمة والدور. فالاتقاء معنًى ومبدأٌ إيجابي، يقتضي أن تظلَّ الأمة بحكم مسؤوليتها ورسالتها والأمانة الموضوعة في أعناق جماعاتها – كأنما هي شامةٌ في الناس، بحسب قوله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه. ويتناولُ ذلك كلَّ الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تضعُ المسلمين في موضعهم الصحيح الذي أرادهُ الله سبحانه وتعالى لهم عندما أنعم عليهم بالإسلام: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلَنا﴾(سورة العنكبوت:69). مع التقوى لا فتنة، وإن كانت فستظلُّ فرديةً أو قليلة الشأن. أما إن لم نُعد للأمر عُدَّتَـهُ؛ فسيتمكّن الذين ظلموا، ويصعُبُ عندها تلافي الكوارث والنقمات.

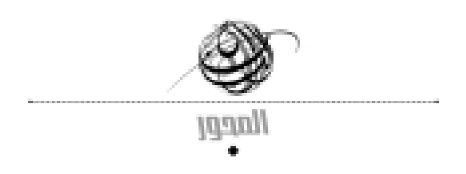
.. وفي دواوين السنَّة المطهَّرة حديثُ «السفينة» الذي يفسّر فيه رسولُ الله صلواتُ الله عليه آية «اتقاء الفتنة» بالاستشهاد في آخِره: «مَثَلُ القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قومٍ استهموا على سفينةٍ فأصابُ بعضهُم أعلاها، وأصاب بعضُهم أسفلها. فكان الذين في أسفلِها إذا استقوا من الماء مرُّوا على مَنْ فوقهم؛ فقالوا لو أنّا خرقنا في نصيبنا خَرْقاً ولم نؤذِ مَنْ فوقنا: فإنْ تركوهم وما أرادوا هلكوا، وهلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نَجَوْا، ونَجوْا جميعا» ﴿واتقوا فتنةً لا تُصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة، واعلموا أنَّ الله شديد العقاب﴾.

السفينةُ هنا مجازٌ لبناء الأمة المُحكَم، الذي تنتظمُ فيه الأمور، وتخضعُ لسُنَن وأعرافِ ووسائل التعامُل والتصرف. والناسُ في المسؤولية عن هذا البناء سواء، وإن يكن لكلٍّ منهم رؤساءَ ومرءوسين اختصاصٌ له أَولويةٌ فيه. فالاختصاصُ تكليف، والمسلم ليس مطلوباً منه أن يؤدي ما كُلّف به فقط؛ بل أن يُحسنَ فيه، فكيف إذا تجاوز ذلك كلّه باتجاه التفرد والشذوذ، أو باتجاه التجاهُل والإهمال؟!. ومن الواضح أنّ الآية الكريمة والحديث الشريف، يخشيان الشذوذ والتفرد الذي ترفعُ إليه النفس الأمّارةُ بالسوء، أكثر مما يخشيان الانتكاس وعدم الفعل والفعالية.

ولذلك فالمطلوبُ في الحقيقة أمران اثنان: الفعل، والفعل المُحْكَم: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾. يرى الله – سبحانه – ورسوله عمل أمتنا وسيرتها في ضوء الوحي الذي نزل، وسنة الرسول الذي أدّى الأمانة، وبلَّغ الرسالة. والمؤمنون، أبناءَ الأمة الشاهدة هم المسؤولون عن هذا الذكر، وتلك الرسالة: مسؤولية الفعل، ومسؤولية الرقابة والتسديد، ومسؤولية التشريف والتكليف والاحتساب. وكما تكونُ المسؤوليةُ اتقاءً للفتنة والشرّ، تكونُ أيضاً ردًّا للشرّ ودرءًا له، ثم تكونُ قبل ذلك وبعده فعلاً سليماً وخيِّراً وصحيحاً، يضعُ الأمة وأفرادها في موضع الشهادة التي أرادها الله – سبحانه وتعالى – لهم في الخير والعدل والتقدم؛ باعتبار ذلك كلّه من مقتضيات وجود الأمة الشاهدة وسوادها، ومباشرتها لتكليفها بالرحابة والقوة والتضامن والوحدة. فالتكليف مسؤولية، والمسؤولية حقٌّ وواجب؛ لكنها أيضاً وعيٌ وقدرة ومرجعية، وإلاّ لما خاطبنا الله – سبحانه – ورسوله بذلك، ولا كان كلٌّ منا راعياً ومسؤولاً عن رعيته.

***





السلطة والقضايا والمسؤولية في المجال الإسلامي

عبد اللطيف الهرماسي(*)

تمثل إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة وبين السلطات الدينية والسلطات السياسية في عمومها إحدى المسائل الشائكة بالنسبة للمعرفة في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية. وتتخذ عند معالجتها في الإطار الثقافي والتاريخي للإسلام أبعاداً تتجاوز الهمّ المعرفي الصّرف، فتصبح محلاًّ لتضارب الآراء عند الباحثين والجدل الساخن في صفوف النخب المثقفة، وشأناً للرأي العام يتعاطى معه بحماسة وانفعال. ولعل من أبرز الأسباب لذلك تعدّد وتشابك الرهانات المحيطة بهذه القضية. فعلى الصعيد المعرفي لا يتعلق الأمر فقط بإدراك واقع معقد أو بالترجيح بين فرضيات علمية مختلفة أو صياغة مفاهيم ملائمة، بل يتجاوز ذلك، من جهة، إلى تأثر الكثير من الطروحات بالحسّ المشترك والأفكار الشائعة وأشكال اليقين الاجتماعي لدى الجماعات الثقافية والدينية المختلفة ، ومن بينها جمهور المسلمين، ومن جهة ثانية، إلى الضغوط التي تمارسها القوالب الفكرية الجاهزة وفي صدارتها القراءة السائدة لتاريخ العلاقات المذكورة كما صاغتها العلوم الاجتماعية في الغرب. ولم تكن هذه القراءة المركزية الغربية لتتحوّل إلى مصدر للاضطراب الفكري في صفوف نخب المجتمعات الإسلامية لولا أنها

(*) باحث وأكاديمي من تونس .

فرضت نفسها كأنموذج مهيمن في سياق واقع السيطرة التي يمارسها الغرب كمركز لإنتاج المعرفة. ومع ذلك فالرهان ليس معرفياً وحسب: إذ لا يخفى أن المجادلات التي يثيرها موضوع الدين والسياسة -حتى عندما تتخذ صيغة التعارض بين أطروحات علمية- إنما تتأثر بخلفيات إيديولوجية وسياسية متباينة، وتوظَّف في خدمة مشاريع مجتمعية ومنظورات حضارية مختلفة.

ضمن هذا الإطار يمكن أن نفهم، ليس فقط السهولة التي ينساق بها الكثير من أصحاب الرأي إلى رؤية علاقة الديني بالسياسي في المجال الإسلامي وفقاً للنماذج أو بالأحرى القوالب الفكرية الشائعة -الأصيلة منها والوافدة- وإنما كذلك الصعوبة التي يجدها المثقف الجاد أو الباحث الأكاديمي المهتم بالموضوعية العلمية في التخلص من أسر تلك النماذج. ومن منطلق الوعي بهذه المزالق ونتائجها السلبية على كل من المعرفة والفعل الاجتماعي، نطرح مقاربتنا لعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية والحقل الديني بالحقل السياسي في الإسلام. لاشك أن هذه الإشكالية معقدة ومتشعبّة، تتطلب بحثاً واسعاً ليس هذا محله؛ لذلك سيقتصر مقالنا على دائرة الإسلام السنّي وعلى الحقبة ما قبل الحديثة، كما سيختص بتناول طرف واحد من ضمن مكونات الهيئة الدينية متمثلاً في فئة العلماء ، وهي الأولى من حيث الظهور التاريخي، دون المتصوّفة وشيوخ الطرق.

1- بعض المنطلقات النظرية والمنهجية

تقتضي دراسة إشكاليتنا من منظور علم الاجتماع التاريخي الاستناد إلى أرضية نظرية ومنهجية وجهاز مفهومي يمثلان إطاراً للإجابة عن أسئلتنا حول الشروط الاجتماعية التاريخية لمأسسة الدين الإسلامي وأشكال المأسسة في الإسلام وآليات إنتاج فئة رجال الدين وكذلك الآليات التي كانت هذه الفئة تقوم بمقتضاها بإعادة إنتاج النسق الديني، وأشكال التمفصل بين حقل الدين وحقل السياسة، وبين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة، وبين العلماء والحكام، والعوامل التي شكلت سلوك مختلف الأطراف والدوافع التي حركتها. بيد أن المجال المتاح لا يسمح بالتطرق إلى مختلف محاور هذه الإشكالية ولا بالتوقف عند مختلف

منطلقاتنا النظرية والمنهجية، وعليه فقد اخترنا التركيز على بعض جوانب الموضوع دون غيرها والاقتصار على معالجة بعض المفاهيم المحورية. وارتأينا لذلك مناقشة الشروط العلمية لاستخدام مفهوم «المصلحة الدينية» مع طرح مختصر لمسألة العلاقة بين الديني والسياسي على صعيدي النظرية والمقاربة الاجتماعية - التاريخية.

1/1- تكمن الحاجة لإدراج مفهوم «المصلحة الدينية» في أنه يتيح لنا الاقتراب من الدوافع التي توجّه أو تحكم سلوك رجال الدين. وفي قضية الحال، مواقفهم إزاء الدولة وأصحابها، شريطة أن يكون التعريف مناسباً لموضوعه وأن يقوم على تحديد سليم لما يميّز الحقل الديني ويعطيه استقلاليته وكذلك للعلاقة التي يمكن أن تربطه بالإيديولوجيا. ويقتضي هذا الهاجس التعاطي النقدي مع أطروحات بعض المدارس التي ازدهرت سوقها في الثلث الأخير من القرن العشرين، نخص منها بالذكر المقاربة البنيوية التوليدية لعالم الاجتماع الفرنسي الراحل بيار بورديو، وهي مقاربة لا تكمن أهميتها فقط في تماسكها وطموحها إلى الشمول، ولا في الحظوة التي لقيتها لدى الأجيال الجديدة من أخصائيّي وطلبة علم الاجتماع، وإنما كذلك فيما تشترك فيه مع اتجاهات أخرى : أي اختيار الدراسة «الموضوعانية» و«الخارجية» للظواهر والقوى الدينية على المقاربة التفهمية لبواعث الفاعلين.

يستند استخدام بيار بورديو لمقولة المصلحة إلى مسلَّمة سوسيولوجية وضرورة معرفية. فأما المسلّمة فهي «مبدأ السبب الكافي» الذي يعني أن الفاعلين الاجتماعيين لا يتصرفون دون سبب، والسّبب هو المصلحة التي يجدونها في ذلك. وأما الضرورة المعرفية فهي إحداث القطيعة مع «الرؤية السحرية والخادعة والساذجة للسلوكات البشرية وإخضاعها لنمط الفهم والتفسير العلمي»[1]. على هذا الأساس يقترح بورديو نظرية في المصلحة الدينية تشكل قراءته «التوليفية» الخاصة لإسهامات كل من كارل ماركس وماكس فيبر وأميل دوركايم، فيعرّف المصلحة الدينية بأنها الفائدة التي تجدها جماعة أو طبقة في أنموذج محدّد من الممارسة أو الاعتقاد الديني وبالخصوص في إنتاج وإعادة إنتاج ونشر واستهلاك أنموذج معيّن

من خيرات الخلاص» . لا تقف هذه الصيغة ذات الأصل الفيبري على طبيعة أو مضمون المصلحة الدينية، إلا أن بورديو ما يلبث أن يقرّر لها مضموناً متأتّياً مباشرة من الفكر الماركسي، وذلك عندما يربط هذه المصلحة بوظيفة اجتماعية محدّدة هي تبرير الواقع الاجتماعي القائم على التفاوت الطبقي[2]، وبحصره الدين في وظيفة التبرير يتجاهل وظائفه الأساسية الأخرى بما فيها تحقيق الأمن النفسي من خلال تقديم إجابات عن الأسئلة الوجودية ، وما أثبته دوركايم من دور الدين في إنتاج مثل وقيم تجسّد الضمير الجمعي وتحقق التماسك والدمج الاجتماعي، وكذلك وظيفته في تأسيس الانتماء إلى جماعة ذات هوية ثقافية واحدة.

ولا يكتفي بورديو بهذا النمط من اختزال مفهوم المصلحة الدينية ووظائف الدين. فرغم استفادته من مقترحات ماكس فيبر حول أهمية عنصر «العمل الديني» الذي ينجزه المنتجون والناطقون المتخصصون الذين لهم سلطة الإجابة على الحاجيات الدينية، وحول علاقة هذا العمل الديني بالنشأة التاريخية للهيئات الدينية ونزوع هؤلاء الأخصائيين إلى الانغلاق ضمن مرجعية مكتفية ذاتياً من المعرفة الدينية التراكمية[3] – نجده يرفض ما يعتبره انزلاقاً فيبريّاً إلى وهم «الاستقلالية المطلقة للخطاب الديني» ويقترح بديلاً لذلك «استقلالية نسبية» قوامها ربط الوظائف الاجتماعية للدين بكل من «بنية الانقسام الطبقي وبنية تقسيم العمل الديني»، مع التأكيد بأن هذه الأخيرة تنتظم وفقاً لموقعين متقاطبين يعكس أوّلهما أنساق التصوّرات والممارسات المسوّغة للهيمنة الطبقية، وثانيهما الأنساق التي تكمن وظيفتها في الاعتراف بشرعية تلك الهيمنة[4].

يهدف تحليل بورديو إلى إبراز وظيفة الدين في إعادة إنتاج الأنظمة الاجتماعية بما تضمنته من تصوّرات وقيم وظِّفت تاريخيّاً للحفاظ على امتيازات الطبقات السائدة وإقناع الفئات المضطهدة بأن أوضاعها من تدبير إله حكيم. والوقوف على هذه الحقيقة أمر مهمّ على ألاّ يقود إلى التوقّف عندها ، ومن ثم إلى تجاهل الطابع المفتوح بل التناقضي للمدونات المقدسة ، وإمكانية تأويلها في أكثر من تجاه. لذلك تؤدي قراءة بورديو المتحيّزة لوظائف الدين إلى إغفال مقصود للبعد الأهمّ في سوسيولوجيا فيبر الدينية وهو نظريته حول الدين كعامل تغيّر اجتماعي وما

اقترحه من نماذج مثالية تشمل الشخصيات والحركات الإلهامية (الكاريزمية) التـي يـحـركـهـا رفض الـواقع والـثورة علـى السـائد، إلـى جانب الشـخصـيات والمؤسسات التي تدفعها وظيفتها إلى الحفاظ على التقليد. إن رفض بورديو الاعتراف بما يميّز الأنساق الدينية عن الأنساق الإيديولوجية التي تتمحور حول وظيفة التبرير، وكذلك تجاهله لدلالات ولوزن الاختلافات العقديَّة والمذهبية داخل الدين الواحد ، وللعوامل المسهمة في تحوّلها إلى تقاليد يلتزم بها رجال الدين والمؤمنون – كل ذلك يقوده إلى إعطاء المصلحة الدينية مضموناً أحادي الجانب، واختزال التصوّرات الدينية إلى مجرّد «إيديولوجيا دينية لا تؤمن دورها الديني في التعبئة إلا بمقدار ما تكون المصلحة الدينية التي تحدّدها مخفية عن الذين ينتجونها أو الذين يتلقونها»[5].

ومن المهم أن نشير إلى التطوّر الذي طرأ على مقاربة بورديو للحقل الديني بين السبعينات والثمانينات، والذي تمثل في استبدال القراءة «السياسوية» بنظرية عامة لاقتصاد الممارسات، واقتراحه «علماً قادراً على معالجة كل الممارسات بما فيها الرمزية والتي تريد أن تتعالى على المصلحة وعلى الاقتصاد» بوصفها ممارسات تخضع مع ذلك لمنطق اقتصادي، وتكون «موجّهة نحو الربح الأقصى المادي أو الرمزي»[6]. يؤكد بورديو في نسقه النظري المعدّل أن لكل الحقول الاجتماعية، العلمية والفنية والدينية والسياسية...إلخ شكلاً مخصوصاً من المصلحة، حتى وإن لم تكن سوى «مصلحة رمزية» . وفي هذا الإطار تندرج تحليلاته حول تبادل الخيرات الرمزية وتطبيقاتها على المؤسسة الدينية: إذ يرى أنه لا يمكن صدور فعل ما لم تكن ثمّة مصلحة في فعله، حتى ولو كان هذا الفعل موجّها نحو الخير والفضيلة والتضحية والقداسة.

هكذا يريد بورديو رفع التحدّي الذي يمثله الحسّ المشترك والرؤية الساذجة الـتـي تـتـجـاهـل استراتيجية الفاعلين في رفض الإفصاح عن حقيقة دوافعهم وممارساتهم. والباحث الاجتماعي لا يسعه إلا أن يشاركه في رفض اعتباطية الأفعال وضرورة تفسيرها بأسباب معقولة. وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا مجاراته عندما يعطي صبغة عامة وكونية لمسلّمته النفعية. فهذه المسلّمة تبدو لنا عاجزة عن

تفسير العديد من نماذج الأفعال التي تحرّكها العقيدة أو أخلاقية الإيثار وروح التضحية أو الإحساس بالواجب. وإذا كان لا مجال لتنزيه سائر المتديّنين ورجال الدين عن متابعة أرباح مادية أو رمزية، فهل يصحّ اعتبار كل ما يفعلونه معتقدين أنه في سبيل الله أو لإرضاء الضمير - محض خداع للنفس وللغير أو شكلاً من أشكال النفاق الاجتماعي كما يذهب إلى ذلك بورديو ؟ ولنفرض أن من يضحّي بماله أو حريته أو حياته إنما يقوم بفعله أملاً في مرضاة الله وطمعاً في جنته، فما هي المصداقية العلمية والقيمة السوسيولوجية لإخضاع هذه الدوافع الميتافيزيقية إلى مفاهيم «الربح الرمزي» و«الرأسمال الرمزي»...إلخ، والحال أن هذه المفاهيم مقترحة أصلا لتحليل الممارسات والرهانات الدنيوية ؟ ليس هذا بالجدل النظري المجرّد ، إنه في محلّ القلب من إشكاليتنا وسعينا لفهم بعض الدوافع التي وجهت مواقف علماء الدين من الدولة وسياستها ومن أصحاب السلطان السياسي وتصرفاتهم. إن فرضية المصلحة حاضرة في مقالنا هذا وفي مجمل قراءتنا السوسيولوجية للموروث الديني ولسلوك النخب الدينية عبر التاريخ الإسلامي، وكذلك الأمر بالنسبة لفرضية بورديو حول «تحوّل الرساميل» وترجمتنا لها في احتمال تحوّل الرأسمال الديني إلى رأسمال سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي. بيد أننا نتعامل مع هذه الفرضيات كعناصر لاستراتيجية ممكنة ضمن استراتيجيات وتوجهات متعدّدة مفتوحة أمام رجال الدين، وليس كقاعدة عامة تفرض «المنطق الاقتصادي» كمفتاح صالح لمعالجة جميع الحالات. لقد عرف التاريخ الإسلامي منذ فترة مبكرة -وبشكل متزايد- ظاهرة استخدام المعرفة أو المكانة الدينية كمورد في التنافس على التأثير السياسي أو تحصيل ومراكمة الثروة. بيد أن هذا السلوك مهما اتسع نطاقه لم يشكل حالة عامة، إذ نجد في القطب المقابل علماء وزهاداً ومتصوّفة نذروا حياتهم لله والمجتمع، فمنهم من اختار نهج التقشف والتعبّد، ومنهم من صبر على الفقر ورفض بيع ذمته، ومنهم من تعرّض للاضطهاد حتى الموت في سبيل مُثل يتعلق بها أو مواقف صَدَع بها. فكيف يمكن للمسلّمة النفعية أو لفرضية تحوّل الرساميل أن تفسّر أعمالهم وتضحياتهم ؟ وما هي الشرعية العلمية لـ «موضوعية» تدّعي أنهم كانوا يفعلون شيئاً غير الذي كانوا يفعلونه ويعيشونه كحقيقة ذاتية ؟.

ولا ينبغي أن تُفهم ملاحظاتنا النقدية على المقاربة السياسوية أو الاقتصادوية لمفهوم المصلحة الدينية ولسلوك رجال الدين كمحاولة لنفي الروابط بين المصلحة الدينية والمصالح الدنيوية والعلاقات التي تصل الدين بالسياسة والاقتصاد. فغرضنا لا يعدو نقد النظريات التي تتذرّع بالضرورة المنهجية والمتطلبات العلمية لاختزال واقع معقد وتعددي. والمهم أن الاعتراف بما يميّز الدين عن الحقول الاجتماعية الأخرى وبما تتسم به وظائفه من تنوع هو الذي يعطي المصداقية العلمية لدراسة علاقته بالشروط الاجتماعية المتغيّرة وأوجه استخداماته الاجتماعية.

2/1- إلى جانب المسألة النظرية المتعلقة بدوافع الفاعلين من رجال الدين، من المفيد أن نشير إلى بعض المشكلات التي تطرحها علاقة المجال الديني بالمجال السياسي. لقد ركزت العلوم الاجتماعية خلال مرحلة طويلة على تحديد الحيز الخاص بكل منهما. وما يستخلص من إسهاماتها هو أن الدين عبارة عن نسق رمزي ينتج عن دخول الإنسان في علاقة مع قوة متعالية، محورها إعطاء معنى لوجود الإنسان في الكون. بينما تمثل السياسة نسقاً من علاقات القوة المادية ينظم التعايش والنزاع والهيمنة. وبوسعنا التعبير عن ذلك بالقول: إن مبدأ التقسيم الديني هو العلاقة (فوبشري/بشري) والتي تجد ترجمتها في العلاقة مقدّس/دنيوي، بينما يكمن مبدأ التقسيم السياسي في العلاقة (إمرة/طاعة) والتي تتجسّد في العلاقة (حكام/محكومين). وهذا التمييز بين المفهومين والمبدأين ضروري للمعرفة العلمية ومهم لتفادي الخلط المقصود أو غير المقصود، لكنه لا يعني أننا إزاء عالمين منفصلين في الواقع.

يكمن أساس العلاقة بين الدين والسياسة في تأسيس الصلة الاجتماعية بالذات. فالإنسان كائن سياسي بقدر ما هو كائن ديني[7]. إلا أن العلوم الاجتماعية «اكتشفت» العلاقة بين الاثنين في الغالب على مستوى «غايات» السياسة التي تنتمي على خلاف «الأهداف» إلى مجال سياسي كالدين والأخلاق...إلخ، وكذلك على مستوى حاجة الهيمنة السياسية لإيمان الناس بشرعيتها والموافقة على الحقيقة التي تمثلها. وتتمثل مشكلة هذه الرؤية التي عبّر عنها «ماكس فيبر»

في نظريته حول الهيمنة الشرعية كما عبّرت عنها مقولة «التبرير» الماركسية – في أنها تفترض علاقة «خارجية» بين الظاهرتين السياسية والدينية، وهي نظرة وثيقة الصلة بطغيان الوضعية في العلوم الاجتماعية المتخصصّة واهتمامها برسم «الحدود» بين المجالات أو الفصل بينها، متناسية أن البشر طوال تاريخهم لم يقوموا بفصل كهذا ، وأنهم أعطوا تعبيرات دينية للوظائف التي تؤديها السلطة ولعلاقات القوة التي تفرزها. إن مفكراً مثل «كلود لوفور»، وهو يثير هذه القضية، يذهب إلى القول: بأن المطلوب ليس البحث عن محل «السياسي» في المجتمع، بما أن فكرة «المجتمع» ذاتها تتضمن الإحالة إلى تعريفه السياسي. وبالمثل فإن الفصل بين ما هو «اجتماعي» وما ليس كذلك ، إذا طرحناه كأمر واقعي ، يقودنا إلى الاستقالة أمام الفرضية الوضعية : فتجربة التعايش بين البشر لا تنفصل عن تجربتهم للعالم ، للمرئي واللاّمرئي، كما أن التمييز بين الحقيقة والخطأ، وبين الخير والشر ، وبين العدل والظلم، لا يهم فقط علاقات البشر في حياتهم الاجتماعية. ولذلك يتضمن تبلور المجتمع السياسي سؤالاً حول الكون والكينونة[8].

إن التداخل بين الديني والسياسي، وهو الذي صبغ تجربة البشرية لآلاف السنين قبل أن تضعه الحداثة الغربية موضع التساؤل، كان أيضا من الظواهر التي أكد عليها جورج بالانديه في دراسته لعلاقة الدين بالسلطة. فالمقدّس حاضر دوماً في صلب السلطة، «وبواسطة هذا الأخير يدرك المجتمع كوحدة وكنظام وكديمومة». ولئن كان الدين قد اشتغل كأداة للسلطة السياسية التي يحصل أن تسيطر على المقدّس تماما، فإن «المقدّس يمتلك من جهته استراتيجيته الخاصة للحدّ من السلطة. كما أن للدين وسائله المقدّسة لكبح تجاوزات السلطة السياسية وإنتاج التجديد الديني أو المعارضة الجذرية»[9].

إذا انتقلنا من صعيد النظرية العامة إلى تحليل السياقات التاريخية المختلفة، وفيما يهمّ الفضاء الإسلامي، نلاحظ أن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة وبين الدين والدولة مازالت مثاراً لجدل حاد. يجد هذا الجدل بعضاً من أسبابه في واقع معقد يتأبّى على النماذج التبسيطية، كما يعود إلى التعارض بين مقاربتين أسهمتا في تعتيم الرؤية، نقصد بذلك، من جهة، الموقف المتمسك بمنظور كوني مزعوم،

لا يعدو في حقيقته أن يكون قراءة أحادية وغير تاريخية لتجارب الغرب المسيحي المتعددّة يتمّ إسقاطها على الواقع الإسلامي دون اعتبار لما يتسم به من خصوصيات، ومن جهة ثانية، الموقف النابع من منظور سكوني أو «جوهري» للموروث الإسلامي والذي يدّعي التعالي على التاريخ الملموس لعلاقات الدين بالدولة. وهذا يعني أن العقبات أمام تجلية المسألة المطروحة تعود بدرجة أو بأخرى إلى موقفين مسبقين يتمثل أولهما في تبنّي الإيديولوجية العلمانية المتطرفة أو اللائكية في صيغتها الماركسية أو الفرنسية، وثانيهما في المعاداة الأصولية لعلمانية تختلط الأفهام حول دلالتها وصورها التاريخية المتعدّدة.

ليس من الغريب أن تقود هذه المسبقات الإيديولوجية إلى قراءات تعسفية للتاريخ. وتقدّم الاختلافات حول طبيعة التنظيمات والمؤسسات التي رأت النور على يد النبي محمــد ﷺ (أو الخلفاء الراشدين من بعده) مثالاً على تحوّل مسألة تهم علم التاريخ أو علم الاجتماع التاريخي إلى موضوع للصراع الإيديولوجي. من ذلك ما نلاحظه من نزعة لدى المبشرين بالفكرة العلمانية للاعتراض على فرضية إنشاء دولة أو حتى نواة دولة من طرف النبي، واعتبارهم مؤسسة الخلافة منذ عهد الراشدين سلطاناً دنيويّاً محضاً تمّ اقتناصه بقوة العصبيات والحفاظ عليه عبر استراتيجيات السيطرة، بحيث يتجاهلون أهمية تأثير الرمزية الدينية على مواقف المسلمين ويختزلون علاقة الدين بالدولة في استخدامه المصلحي كأداة لتسويغ الهيمنة. وبعبارة أخرى يتصرف هؤلاء وكأن القبول بفرضية إنشاء دولة المدينة أو بفكرة التداخل الديني والسياسي في عهد الخلافة الراشدة أو بعدها - يشكل حجّة تخدم خصومهم ويتعيّن بالتالي نسفها، حتى إن اقتضى الأمر الدفاع عن قراءة مبتورة للتاريخ. وفي الشق المقابل، ينزع رجال الدين والمثقفون الأصوليون إلى تفسير أعمال النبي باعتبارات دينية محضة أو ينزّهون الصحابة والخلفاء الراشدين عن المطامح ونزاعات المصالح أو يؤكدون على الرباط الذي لا ينفصم بين الدين والدولة وعلى أن السياسة جزء عضوي من الدين وتابع له، واضعين نصب أعينهم إسلاماً مثالياً ومتعالياً على الواقع.

وفي تقديرنا أنه لا يمكن الخروج بنتيجة مثمرة إذا بقينا نتساءل عمّا إذا كان

«الإسلام» قد فصل أو مزج بين الدين والسياسة، والدين والدولة، وعمّا إذا كان مخالفاً أو مطابقاً للنموذج «المسيحي» المفترض. فهذا النقاش الذي ينطلق من التسليم بوجود «طبيعة» أو «جوهر» كامن في هذا النسق الديني أو ذاك ومحدّد لعلاقته بالنسق السياسي ومستقل عن أية سياقات ومؤثرات تاريخية، لا مكان له في حوارات نخب مثقفة عازمة على تحمّل مسؤوليتها الفكرية . ولا يعني ذلك نفياً لجانب الخصوصية في الأديان والثقافات وهو بعد يمكن التمسك به حتى داخل الدين الواحد بل الطائفة الواحدة، إلا أن إدراك الخصوصيات ينبغي ألاَّ أن يتخذ مركبا لإحلال القوالب الفكرية الجاهزة محل التاريخ الملموس. إن التحرّر من أسر المعالجات الإيديولوجية يقتضي النظر إلى المنظومة الدينية بعلاقتها بسياقاتها الاجتماعية التاريخية وهي علاقة لا نفهمها في اتجاه واحد، بل ضمن رؤية جدلية لروابط كل من الوحي والتجربة النبوية التأسيسية بالتاريخ. وهذا يعني أيضا أن معطى الوحي ومعطى السيرة النبوية لا يكفيان – على أهميتهما القصوى– لتحديد الصيرورة التاريخية لحدث تدشيني لم يلبث أن تحوّل من صعيد «المثال» و«الفكرة» و«النموذج» إلى صعيد الواقع بكل ملابساته وتناقضاته، وفي مقدمتها التوتر المستمر بين فكرة الجماعة الموحّدة في الإيمان ، المرتبطة بالعروة الوثقى، وبين نزاع المصالح والصراع من أجل السلطة ومن أجل الحقيقة.

ولأن المجال لا يسمح بالتبسّط في عرض مختلف الفرضيات النظرية التي تستند إليها قراءتنا، بما فيها الفرضيات المتعلقة بالمقدّس وصيغ علاقته بالدنيوي، فإننا نستسمح القارئ بتلخيص وجهة نظرنا، وفحواها أنه لم يوجد في الإسلام التاريخي تطابق أو خلط أو فصل في المطلق، بين الديني والسياسي، وبين الدين والدولة، مثله في ذلك مثل المسيحية التاريخية. فمن ناحية كانت هيمنة الرؤية الدينية للكون حتى نهاية المرحلة الوسيطة تحول دون الفصل الفعلي بين المجالين، ولذلك لم تقدم المسيحية في أوائل عهدها على مفاصلة الدولة إلا لكون هذه الأخيرة وثنية وتمارس الاضطهاد بحقها. في هذا الإطار يمكن أن نفهم قولة المسيح –عليه السلام– «أعط لله ما لله ولقيصر ما لقيصر»، وكذلك ما أعلنه من أن مملكته ليست في هذه الدنيا. وبالمقابل أصبح الاستمرار في الفصل غير ذي معنى منذ اعتنق حكام الإمبراطورية الرومانية الشرقية دعوة المسيح، وشهدت

المسيحية التاريخية صيغاً عدة من تمفصل المجالين تراوحت بين احتكار أباطرة بيزنطة للسلطتين الزمنية والروحية، بناء على القدسية التي أسبغت عليهم، والبحث عن توازن صعب وتقسيم للسلطات بين الكنيسة والدولة في عهد الإمبراطورية الكارولنجية بالغرب، وامتداد سلطة البابا إلى المجال الزمني- السياسي إثر انحلال تلك الإمبراطورية. وعندما ظهرت فكرة «الفصل» أو «التمييز» من جديد، وبمبادرة من الدولة هذه المرّة، فقد حصل ذلك في سياق تاريخي جديد، سياق الثورات السياسية والفكرية والاقتصادية التي شكلت حركة الحداثة الغربية وترادفت مع سيرورة العلمنة وتراجع نفوذ الكنيسة، ولكن من دون أن يتخذ «الفصل» ذلك الشكل المطلق الذي كثيراً ما يُنسب إليه كما يدل على ذلك اختلاف النموذج الفرنسي عن النماذج التي أخذت بها الأقطار البروتستانتية.

أما بالنسبة للإسلام فإن البعد الروحي والأخلاقي الذي اقتصرت عليه الدعوة في المرحلة المكيّة ما لبث أن تزاوج إثر هجرة الرسول مع بعد دنيوي سياسي. ومن الممكن الافتراض بأن مؤازرة الأنصار لمحمّد ﷺ ، على خلفية التنافس بين المدينة ومكة، وفي غياب دولة مركزية وقهرية ، أتاحت مجالاً لإضافة البُعد التشريعي والسياسي من أجل تأطير وتنظيم التعايش بين مكوّنات المجتمع الجديد، وكذلك علاقات الجماعة المسلمة الناشئة بخصومها وحلفائها، وبذلك أمكن لمحمّد أن يجمع بين الدعوة إلى عقيدة وشريعة جديدتين وتأسيس نواة دولة. ومنذ تلك الفترة شهد الإسلام التاريخي صوراً مختلفة من تمفصل الديني والسياسي والدين والدولة، لم يحل فيها واقع التداخل دون ظهور صيغ مختلفة من تمايز السلطات والصلاحيات، وذلك قبل أن يشهد أول محاولة لفك الارتباط بين المؤسستين على عهد كمال أتاتورك.

ضمن هذا الإطار العام، نتطرق إلى إشكاليتنا الخاصة، بحدودها التي سبقت الإشارة إليها، ونقترح معالجتها من زاويتين، تتناول أولاهما علاقات المؤسستين والنخبتين الدينية والسياسية، وتهتم الثانية بعلاقة الديني بالسياسي.

2- النخبة العالمة والنخبة الحاكمة : التضامن، والتنافس والتنازع

1/2- نشأت المؤسسة الدينية الإسلامية من أجل ضمان الاستمرارية، أي

مواصلة نشر الدين بين الناس وتحقيق التزامهم بعقيدته وأخلاقياته وشريعته، بما يتطلبه ذلك من دعوة وتعليم، ومن ضبط للنص المقدّس وحفظه والاشتغال عليه فهماً وتفسيراً وتنزيلاً على الوقائع المستجدة والحالات المتغيّرة. ومن بلورة لوسائل الحجاج والمنافحة عن العقيدة أو المذهب، وباختصار ما يسميه ماكس فيبر بعقلنة الديانة. من المهم في هذا الصدد أن نلاحظ أن مصطلح «المؤسسة» لا يستتبع بالضرورة وجود تنظيم ظاهر للمهام، على الأقل في المراحل الأولى حيث تسود العفوية في النشاط الديني ولكن مهما كان مبدأ تساوي المؤمنين أمام الله حاضرا –وحتى في غياب طبقة متخصصة في شؤون العبادة أو محتكرة للأسرار الدينية– فإنه لا مناص من ظهور فئة رجال الدين ومن ظهور الحد الأدنى من المراتبيات وتقسيم العمل بمجرد الانتقال من حالة «الطائفة» الصغيرة إلى جماعة مؤمنة متنامية العدد.

على أن اهتمامنا يتجه بالتحديد إلى فئة العلماء أو الفقهاء بالمعنى الواسع للكلمة، أي النخبة المكونة من أكثر المسلمين دراية بالدين، والمشتغلة بعلومه، في مجتمع يطالب كل من بلغ سنّ التمييز بأن يعرف «المعلوم من الدين بالضرورة» وأن يكون قادراً على فهم خطاب الشارع. ونحن نتحدث عن النخبة العالمة كفئة واحدة بغض النظر عن الأصول الاجتماعية لعناصرها والأوساط الطبقية أو الإثنية التي ترتبط بها وبوقعها من النسق السياسي القائم. فمن الجائز، بل من المفترض أن يكون للمنشأ الاجتماعي ولثقافة الوسط العائلي – بما في ذلك الانتماء العقدي والمذهبي – تأثير على سير العلماء ومواقفهم وعلاقتهم بجهاز الدولة وبالفئة الحاكمة . ولكن مهما كانت عوامل الائتلاف أو الاختلاف والانقسام في صفوف العلماء، فإن صفتهم كفئة اجتماعية محدّدة تتأتى من موقعهم المخصوص ضمن النسق الاجتماعي – الثقافي الإسلامي، أي كونهم يحتلون داخل هذا النسق الشامل موقع القيادة لعملية إعادة إنتاج وتجديد العقائد والممارسات الدينية وإنتاج أو تلبية الحاجة إلى تطبيق قواعد الشريعة وأحكامها على الأوضاع المتغيّرة. وهم يحتلون هذا الموقع بموجب الكفاءة المعترف بها لهم اجتماعيا، ومنها يستمدون مكانتهم كسلطة مأذونة.

لم تكن الحياة الاجتماعية والدينية للجماعة المسلمة تتطلب في بداية أمرها إلا الحدّ الأدنى من تمايز الوظائف والصلاحيات. فالنبي محمد ﷺ (كان يؤم المسلمين في صلاتهم ويفقههم في شؤون الدين ويقضي بينهم في نزاعاتهم، ولم يعيّن بعض القضاة إلا مع انتشار الدعوة في أقاليم الجزيرة العربية. وعلى الدرب نفسه سار الخلفاء الراشدون من بعده بمساعدة من باقي الصحابة. بيد أن التوسّع المتسارع لدار الإسلام وتنامي صفوف المنضمين إلى حظيرته خلق طلباً متزايداً على تعلّم الدين والفتوى والقضاء وقاد مركز الخلافة إلى تفويض المزيد من صلاحياته، فبرز سلك القضاة وكلّف محتسبون بمراقبة المعاملات والسلوك العمومي للمسلمين، فيما بقيت الوظيفة الاجتماعية للتعليم والإفتاء حرّة وطوعية إلى مرحلة متأخرة. فالقاضي أو المحتسب موظف لدى الدولة، أما أئمة المساجد وأهل الفتوى والمدرسون – وكثير منهم أبدعوا في علوم الحديث والتفسير والفقه وأصوله وعلم الكلام – فمتطوعون ينشطون في سبيل الله أو في سبيل الشهرة العلمية أو الاعتبار الاجتماعي أو من أجل ذلك كلّه ، والمحتاج من بينهم يحصل على مساعدات من أهل البرّ أو من بيت مال المسلمين، وفي مرحلة لاحقة من موارد الأوقاف.

هكذا نلاحظ كيف بقي المجتمع المسلم خلال مرحلة طويلة من تاريخه ينشىء مؤسساته وكفاءاته الدينية بعيداً عن التدخل المباشر للدولة، باستثناء التعيين في بعض الخطط. ولعلّ أولى التغيّرات التي طرأت على هذا الوضع تمثلت في بروز البيوتات العلمية التي كثيراً ما تحوّلت إلى أرستقراطية دينية توارث أبناؤها مناصب القضاء والتدريس بالتحالف مع السلطة السياسية، وخاصة في ظهور المدارس السلطانية في ظل حكم الأتراك السلاجقة ومأسسة منصب قاضي القضاة في المشرق وقاضي الجماعة في المغرب. وبذلك توصلت سلطة الدولة إلى ربط قسم لا يستهان به من العلماء بمصالحها ووضعه في صفها مقابل ما يناله من التقدير الرسمي والمكافآت المادية.

لقد تبوأ العلماء منذ ظهور التمايز بينهم وبين الأمراء مكانة مركزية في حياة المجتمع المسلم وشكلوا بحكم تميّزهم كحَمَلة للعلوم الدينية، وأحيانا

كشخصيات تمثل القدوة ونموذج السلوك الإسلامي المثالي– واسطة بين النص المقدّس وجمهور المؤمنين، وهو موقعٌ عيّن لهم جملة من الوظائف الاجتماعية تتمثل في ما يلي :

- الوظيفة الروحية والعبادية من غرس الإيمان وتعاليم الدين والسهر على إقامة شعائره والعمل بفرائضه.
- وظيفة التعليم والإرشاد والتأليف في مختلف فروع المعرفة الدينية.
- الوظيفة التشريعية متمثلة في استنباط الأحكام الشرعية التي يحتاج إليها المسلمون والتي شملت كل مجالات الحياة : الخاصة منها والعامة، الدينية والدنيوية.
- وظيفة القضاء وكفالة مصالح الأيتام والقُصَّر والأرامل والمطلقات.
- وظيفة الاحتساب ومراقبة الأخلاق العامة.
- وظيفة نصح الحكّام وتقديم المشورة بوصفهم ممثلين للمجتمع ومن أهل الحلّ والعقد.

ورغم التقلّبات التي أحاطت بممارسة الوظيفة الأخيرة، وهي التي تمس بالسلطان السياسي، يظهر في الجملة أن النخبة العالمة كانت تتمتع بنفوذ واسع. فكيف تعاملت هذه السلطة الدينية والأخلاقية مع سلطة الدولة ؟

2/2– لعلنا نجد منطلقا للإجابة عن هذا السؤال في الواقعة المزدوجة والمتمثلة، من جهة ، في أن الجماعة المسلمة تشكلت كجماعة دينية سياسية قبل تبلور مؤسسة الدولة التي بقيت على حالة جنينية طيلة حياة النبي والخلفاء الراشدين، ومن جهة ثانية، في أن هذه الدولة التي تم بناؤها الفعلي على عهد بني أمية برزت كقوة قهرية ومستقلة عن المجتمع. لقد فرضت الدولة في ظرف وجيز منطقها الخاص والمصالح الخاصة للعصبية الممسكة بها، ولم يغيّر سعيها لكسب رضا الجماعة شيئا ممّا تعانيه من عجز في الشرعية. وبالمقابل، فرغم هزال رأسمال الثقة الذي كانت « تتمتع» به لدى ممثلي هذه الجماعة من أصحاب الدين، فقد انتهى هؤلاء إلى اعتبارها ضرورية للدنيا والدين أي للقيام على شؤون المسلمين وضمان وحدتهم وتطبيق الشريعة وتوسيع مجال سيادة الإسلام. وهذه النتيجة وجدت

صياغتها لدى فقهاء السلف وأرباب المذاهب الفقهية في التنصيص على مبدأين متلازمين : واجب نصب الإمام وواجب طاعته.

ما هي العوامل أو المبرّرات التي جعلت من هذه المفارقة أمراً ممكنا ؟

كان التحوّل بعد الخلافة الراشدة إلى الملك ذي الأساليب والتنظيم المختلف علامةً على وضع جديد لم تعد فيه البواعث الروحية هي الحافز الوحيد أو المسيطر، بل تركت المجال لاعتبار المصالح الدنيوية، ومن ثم للتعايش الذي لا يخلو من توترات ونزاعات بين متطلبات الآخرة ومتطلبات الدنيا، وبين مصلحة الجماعة ومصالح العصبيات أو الأفراد، وبين منطق الدين ومنطق الدولة. والواقع أن بوادر التغيّر ظهرت منذ أواخر المرحلة النبوية، وتمثلت بالخصوص في تنامي دور الغنيمة في التعبئة للجهاد، ودخول الكثير من القبائل تحت راية الدين الجديد وسلطة النبي دون المرور بحالة من الاختبار، أي بمرحلة استبطان لروح الدعوة والتشبّع بتعاليم العقيدة والصبر على المكروه والتضحيات على غرار ما حصل مع المهاجرين والأنصار، ممّا يجوز معه الافتراض بأن الطموح إلى المشاركة في الغنيمة كان له دور مهم في انخراط تلك القبائل. وقد لاحظ محمد عابد الجابري في هذا الصدد أنه «لئن ربطت قلّة تحرّكها بنشر الرسالة، فإن الغالبية العظمى كانت تتحرّك بدافع الغنيمة أساسا»[10]. والمعلوم أيضا أن الموارد الرئيسية للدولة والمجتمع الإسلاميين تمثلت في الغنائم، ثم مع توقف الفتوحات، في الجزية وخراج الأراضي المفتوحة، وأن أهمية هذا الاقتصاد التوزيعي بالنسبة للعرب، والتي استدعت بلورة فقه العطاء والخراج[11]، كانت من أبرز محركات الصراع الذي هزّ أركان دولة الخلافة الراشدة. وعلى العموم فإن الإسلام لم يكن ليشذ عن باقي الثورات : إذ لا مناص من أن تدخل مرحلة من المأسسة وتغلّب نزعات المحافظة ومنطق المصلحة على الروح الثورية وعوامل الغليان والعناصر التي تتمسّك بإعلاء روح الرسالة ومثلها العليا. هذه المرحلة دخلها الإسلام في عهد عثمان وكانت الفتنة الكبرى حصيلة التصادم بين الاتجاهين. وقد أفرزت هذه الفتنة إلى جانب الفرق الدينية السياسية ملكاً يستند إلى قوة العصبية والتشريك في المنافع، حتى وإن سعى إلى تبرير سيطرته بتأويل جبري للعقيدة الإسلامية. إلا أن ظهور المجال

السياسي[12] وفرض مقتضياته على حساب الدين ومقاصده لم يؤد إلى الانفصال بين المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة. ولهذه الواقعة في تقديرنا ثلاثة أسباب :

الأول: أن الدين لم يؤسس مجتمعاً مسلماً وحسب بل أسس لهذا المجتمع دولة، وعليه فقد بقي الدين أساساً لشرعية هذه الدولة ومحدّداً ولو جزئياً لأهدافها.

الثاني: أن المؤسسة الدينية لدى الجماعات المحافظة، الذين قبلوا بسلطة هذه الدولة اختياراً أو اضطراراً، لم تتشكل كتنظيم ديني بيروقراطي على مستوى تسييره الداخلي ومستقل عن الدولة سواء على مستوى الوظائف التي يؤديها أو على مستوى توفير الموارد اللازمة لاشتغاله، كما كان حال الكنيسة الكاثوليكية مثلا. لقد لاحظنا أن سلك القضاء المنتدب من بين رجال الدين معيّن من طرف السلطة السياسية، وهو ما جعله معرّضا لتدخلاتها. من جهة ثانية، فإن موارد المؤسسة الدينية، بما فيها المتأتية من أهل الخير ومن الأوقاف –عند وجودها– لم تكن كافية دائماً لحاجات تطوّر هذه المؤسسة، وفي مقدمتها بناء المدارس والإنفاق على المدرسين والطلاب. فهذا الوضع جعل الدين في حاجة لرعاية الدولة ووفر لأصحاب السلطان فرصة الغنم السياسي ممّا يجودون به على أهل العلم والتقوى.

أما العامل الثالث فتمثل في لزوم سلطة الدولة لتطبيق الشريعة، وقد عبّر ابن تيمية عن هذه الضرورة التاريخية بقوله : «إن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتمّ ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصرة المظلوم وإقامة الحدود، لا تتمّ إلا بالقوة والإمارة »[13]. لقد قبل التيّار الرئيسي داخل الجماعة المسلمة ، ولو على مضض، بقيام الخلافة الوراثية مقابل سهر السلطة السياسية على توفير الأمن وتطبيق الشرع. ذلك أن تسيير شؤون المجتمع المسلم وحل نزاعاته الداخلية من جهة، وحركية نشر الإسلام بما تدرّه من موارد وما تفرضه من ترتيب التعامل مع أهل الزمن ومع القوى الأجنبية، من جهة ثانية –كانا يفترضان بناء الدولة، ولما كانت إقامة دولة دينية أو دولة –كنيسة أمراً غير وارد لغياب ما يشبه التنظيم

الكنسي أو السلطة الدينية المعصومة والاحتكارية في الإسلام السني، فقد آل الأمر إلى سلطة «مدنية»، أي سلطة غير دينية وإن كانت مسلمة ، تخدم وتنظم شؤون الدين إلى جانب تنظيم المصالح الدنيوية.

وبالفعل فإن الدولة التي تشكلت إثر الحرب الأهلية تجاوزاً لحالة اللاّتمايز بين الديني والدنيوي، وتجسيداً لبروز المجال السياسي بأهدافه ووسائله الخاصة، لم يكن بوسعها أن تتحرك دون إعلان وفائها للرسالة والتزامها بالدين. وعلى حدّ تعبير برهان غليون كانت هذه الدولة الإسلامية «لا لأنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أقرّه الدين، وإنما فقط بمعنى أنها كانت دولة المسلمين كجماعة سياسية... فهي إسلامية من حيث هوية الجماعة والانتماء التاريخي والشارات العامة، وليس من حيث المبدأ والغاية»[14]. لهذه الأسباب تمثلت التسوية بالنسبة لأهل السنّة في الصيغة المختلطة للإمامة أو الخلافة : فهي رئاسة سياسية دينية تفرضها متطلبات إدارة شؤون الأمة، ولكنها ليست من أركان الدين، أي ليست شيئاً متعلقاً بالإيمان، خلافاً لما ذهب إليه الشيعة. وقد شكل الحل المتمثل في لزوم نصب أمير للمؤمنين ولزوم طاعته أساساً للحفاظ على وحدة كل من السلطة والمجتمع. إلا أنه لم يلبث أن طرح المشكلة المزدوجة لحدود السلطة والطاعة ولمكانة رجال الدين في المنظومة التي كانت بصدد البناء.

لقد كان نظام الطاعة في الإسلام محل تأويلات مختلفة لدى الأطراف المتنافسة أو المتنازعة حول الحقيقة وحول السلطة. فالآية (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ما انفكت تشكل موضوع تجاذب بخصوص الطرف المقصود بـ«أولي الأمر» . ولم يكن من الصدفة أن تضطرب تفسيرات السلف – أو التفسيرات المنسوبة إليهم – لهذه الآية . يقول ابن قيم الجوزية «قال عبد الله بن عباس في إحدى الروايتين عنه وجابر بن عبدالله والحسن البصري : ... «أولي الأمر» هم العلماء ، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد بن حنبل. وقال أبو هريرة وابن عباس في الرواية الأخرى... هم الأمراء. وهي الرواية الثانية عن أحمد»[15]. مهما يكن من أمر، فقد فسَّر كبار الأئمة هذه الآية في اتجاه يخدم مصالح الأمراء أو على الأقل يبدو كذلك، وذلك عندما أكدوا على

وجوب طاعة الإمام ولو كان فاجراً أو ظالماً. ففي رأي مالك أن «الصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه من استبدال الخوف بالأمن» وأن «إهراق الدماء والفساد أعظم من الصبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد والعقل والدين أن أقوى المكروهين أولى بالترك»[16]. كما أن ابن حنبل، على ما لحقه من الأذى في أثناء محنته في عهدي المأمون والمعتصم لم يفتأ يردّد «السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين ، البر والفاجر»، وعلى غرار الأئمة الأوائل ردّد كبار الفقهاء هذا الموقف، ومنهم الغزالي وكذلك ابن تيمية الذي استشهد بالمأثور « ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان»[17].

لا تسمح سِيَر أئمة المذاهب وكبار الفقهاء المعروفين باستقلالهم عن السلطة السياسية، ممن دافعوا عن هذا الرأي، بنسبة موقفهم هذا إلى غايات نفعية ، سواء كانت فردية أو متعلقة بالمصلحة الفئوية، حتى وإن تم توظيفه لتلك الأغراض من قبل بعض القطاعات. لقد تعلق الأمر بخصوص أئمة السلف ومن سار على نهجهم بموقف «مبدئي» لا يخضع للعبة الترهيب والترغيب، ويستمد مبرّراته من ابتغاء مصلحتين تتعاليان على كل الحسابات الأخرى : الحفاظ على وحدة الجماعة والحيلولة دون انقسامها إلى أطراف متصارعة على الحكم، وهذا هو درس الفتنة الكبرى، وكذلك عدم تعطيل أداء الشعائر وحكم الشريعة بوصفه رمزاً لاستمرار العمل بالدين. فهذه الاعتبارات كانت وراء اقتناع الفقهاء بضرورة تضافر جهود السلطتين الدينية والسياسية والتضامن بين الشريعة والسيف لمقاومة نزعة الفوضى التي تهددّ كليات الدين – وهي في عرفهم حفظ النسل وحفظ العقل وحفظ النفس وحفظ المال وحفظ الدين – وتهدّد بالتالي النظام الإسلامي ككل.

على أن بوسعنا أن نقرأ في هذا التوجه المؤكد على تضامن السلطتين نسقاً إيديولوجياً بكل معنى الكلمة، بما أنه يحجب واقع التنافس على السيادة والاختلاف حول الصلاحيات بين رجال الدين ورجال الدولة ولا يبرز إلا مقتضيات التعاضد والتآزر بينهما لإدارة شؤون الجماعة في نطاق الالتزام بشريعة الإسلام. ولعل من أبرز التعبيرات على هذه الإيديولوجية ما نجده لدى أبي حامد الغزالي. كان هذا الأخير في آن واحد العالم الرسمي المعتمد من قبل المؤسسة

السياسية السنّية والناطق المأذون باسم المؤسسة الدينية السنّية وذلك للدفاع عن المصالح الرمزية المتكاملة لكليهما. وقد عبّر الغزالي عن هذا الترابط المصيري بقوله «الملك والدين توأمان. فالدين أصل والسلطان حارس ، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع» ، وكذلك قوله «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع»[18]. فالتبعية هنا متبادلة، وتعكس حاجة متبادلة. إلا أن هذا التأكيد العام لا ينجح تماما في إخفاء طموح الفقيه إلى السيادة، حتى وإن كانت الوقائع تعارضه ، وذلك عندما يجعل الغزالي من الفقيه مرشد السلطان : « فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات. وكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لتنتظم بهم أمورهم في الدنيا»[19].

3/2– لقد كانت مقولة طاعة الإمام ولو كان جائراً مصدراً للكثير من الالتباس حتى اعتبرها بعض الباحثين تبريراً لتجاوزات الحكام وتجسيداً لعلاقة إذعان وتبعية . ولا مراء في أن فئة رجال الدين أنتجت نموذج العالم الذي يستقوي بالسلطة أو يضع نفسه في خدمتها أو يرضخ لضغوطها ، وأن هذا الصنف وظّف مقولة الطاعة في اتجاهات شتى منها تبرير ضعفه واستقالته، ومنها خدمة مذهبه واختياراته العقدية، ومنها دفع ثمن ما يحصله من خطط وامتيازات، ومنها تحويل الرأسمال العلمي والديني إلى رأسمال مادي واجتماعي. بيد أنه سيكون من الخطأ تعميم هذه الصورة على مجمل الهيئة الدينية التي أفرزت – إلى جانب الجناح الديني لنخبة الدولة وبيروقراطيتها – فصيلاً من العلماء المستقلين والذين كثيراً ما دفعوا ثمن مواقفهم المستقلة. وينبغي ألاّ ننسى أن كبار الأئمة تشبثوا بموقفهم المبدئي من مسألة طاعة السلطان المسلم ولو كان عاصياً، رغم ما لحق بالعديد منهم من التعسّف. فقد ضُرب الإمام أبو حنيفة بالسوط ومات في السجن بسبب عدم استجابته لأمر الخليفة المنصور في تولي القضاء، وقيل بسبب موالاته لأهل البيت. وضُرب الإمام مالك بالسياط من طرف عامل المنصور على المدينة لرفضه سحب ما قاله عن عدم جواز طلاق المكره وما حدث من قياس الناس عليه بعدم جواز بيعة المكره. وضُرب الإمام الشافعي وكان مهدّداً بالقتل بتهمة موالاة

العلويين. وسُجن الإمام ابن حنبل وضُرب بالسياط بسبب ما يبدو وكأنه مسألة كلامية محضة[20] .

ولعلّ أبرز ما يجسّد انقسام العلماء حول العلاقة بالسلطة السياسية وأسلوب التعاطي مع الخيارات العقدية والمذهبية الرسمية أو السائدة – أن بعض كبار العلماء من المذكورين ومن غيرهم وجدوا أنفسهم في مواجهة هيئة دينية رسمية من القضاة المكلفين باستجوابهم ومحاكمتهم. ففي مواقف الشخصيات الدينية التي أرادت أن تجسّد السلوك الإسلامي المثالي وأن تكون قدوة للأجيال من بعدها يمكن أن نقرأ رهاناً ضمنياً على غاية الأهمية مداره تثبيت التمايز بين السلطتين السياسية والدينية. فقولهم بوجوب طاعة الحكام فيما يأمرون به ممّا يتعلق بإدارة شؤون الدنيا وحراسة الدين من حيث تطبيق أحكامه وانتظام شعائره – لا ينفصل عن رفضهم لتدخل أصحاب الدولة في قضايا العقيدة وما يتعلق بالفتاوي الشرعية، باعتبار ذلك شأنا للأمة وعلمائها. ومن وراء ذلك نقـرأ أيضـا رفضاً لعلاقة تبعية تجعل من رجل الدين خادماً لأغراض السلطان. لقد اعتبـر الفضل شلق بخصوص هذه المسألة أن «الاعتقاد الشائع لدى الكثيرين بأن فقهاء السنّة ورجال الدين عموماً ليسوا إلا أتباعاً للدولة ويخضعون بخنوع لرغباتها هو اعتقاد مجحف بحق هؤلاء» وأن الفقهاء كانوا «يمثلون فكرة الجماعة في مواجهة الدولة»[21]. ونحن أميل إلى الأخذ بهذا الرأي، لكن مع تنسيبه، فحرص العلماء من أهل القدوة على فكرة الجماعة ووحدتها كان الباعث الرئيسي في تأكيدهم على وحدة السلطة واستقرارها. وهذا لا يمنع من الإقرار بأن الكثير من الفقهاء من الملتحمين أو الملتصقين بالطبقة السائدة وبجهاز الحكم قد خلطوا بين مصالحهم الخاصة أو مصالح الأوساط الحاكمة وبين مصالح الأمة والدين.

لاشك أن الدوافع التي كانت تقود أئمة السلف والعلماء من أهل القدوة لم تكن كافية لإزالة كل لبس، وأنها وظِّفت تاريخياً في ترسيخ «ثقافة سياسية» تسوغ الاستبداد. ولعل هؤلاء القادة الدينيين لم يستسلموا لمتطلبات هاجس الأمن والدفاع عن النظام الاجتماعي الإسلامي وحسب، بل استبطنوا كذلك الأمر الواقع المتمثل في تعاقب سلطات قهرية لا تتردّد في استخدام الوسائل الاستثنائية

لقمع معارضيها والثائرين عليها، ومن ضمنهم أصحاب الدين. وقد اعتبر محمد أركون في هذا الصدد أن «الآية التي تنص على إطاعة من يمتلكون زمام الأمر يمكن لها أن تفسّر إمّا بمعنى السيادة وإمّا بمعنى السلطة السياسية» وأنه «من الواضح تاريخياً أن ضغوط هذه الأخيرة كانت هي الغالبة»[22]. ومع ذلك تتعيّن الملاحظة بأن هؤلاء الذين أعطوا الأولوية للإجماع والوحدة والاستقرار على مقاومة الحيف والظلم، ورفضوا تحمّل مسؤولية الثورة على المتجبّرين ومواجهة تجاوزات السلطة السياسية بأسلحة «السيادة الدينية» قد سطّروا حدّاً لسلطان الحاكم وهو أن «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وهو شرط غائم وقابل لا محالة لأكثر من تأويل، إلا أنه يسمح بالحط الرمزي من مكانة الأمراء والرفع من شأن العلماء بصفتهم «ورثة الأنبياء»[23].

بيد أن هذا الخطاب الساعي إلى إعادة ترتيب السلطات السياسية بما يجعل من العلماء سيادة ثالثة بعد الله والنبي ويعطيهم حق الرقابة على أفعال الأمراء، بقي خطاباً معيارياً يتعلق بالمثال المرتجى والذي كان الواقع ينأى عنه أكثر فأكثر. وبالتالي يمكن إدراكه كمحاولة للسباحة عكس التيّار. ففي الواقع كان تنامي حاجة المؤسسة الدينية للدعم المادي من قبل السلطات الحاكمة قد تضافر مع استراتيجية هذه الأخيرة في استعمال تأثير رجال الدين لمصلحتها، ومع التحوّلات التي شهدت صعود القيادات العسكرية المملوكية والتركية وفرض سلطانها على جزء كبير من البلاد العربية والإسلامية – لينال بصورة متزايدة من استقلالية المؤسسة الدينية عن النخبة الحاكمة، وليغذي أسباب ضعفها وتبعيتها ويحدّ من قدرة العلماء على محاسبة الحكام.

ومن أجل الوقوف على التناقض الذي عاشه عالم الإسلام بين المثال الذي يرنو إليه العلماء والواقع الكاسح لسلطوية الحكام وتعسّفهم يكفي أن نشير إلى مآل الواجب الديني المتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والذي كان يمثل في نظر الهيئة العالمة مبدأ مكمّلا لواجب الطاعة. يجعل النسق الديني الإسلامي من ذلك الواجب إحدى مهام الإمام بصفته مسؤولاً عن حراسة الدين. بيد أن تكاثر سلاطين الجور ضاعف من مسؤولية العلماء وخاصة في مجال

الاحتساب على الحكّام وقلّص في الوقت نفسه من قدراتهم في إنجاز هذه المهمة. لقد وضع أبو حامد الغزالي للاحتساب سلماً من خمس درجات أولاها التعريف، وثانيتها النهي بالوعظ والنصح، وثالثتها السبّ والتعنيف بالقول الغليظ، ورابعتها المنع بالقهر، وخامستها التخويف والتهديد ومباشرة الضرب، ولكنه يضع حدّا لهذه الممارسة عندما يتعلق الأمر بالسلاطين معتبراً أن «الجائز من ذلك اثنان من درجات الاحتساب: التعريف والوعظ ، أما المنع والقهر فذلك يحرّك الفتنة ويهيّج الشرّ... وأما التخشين في القول كقوله: يا ظالم ، يا من لا يخاف الله فذلك إن كان يحرّك فتنة لم يجز، وإن كان لا يخاف إلا على نفسه فهو جائز بل مندوب إليه»[24].

يعكس موقف الغزالي هذا وعي الفقيه باختلال موازين القوة بين السلطان المادي والسلطان الروحي والأخلاقي وتقلص الهامش المتاح لهذا الأخير في القيام بوظيفة إسداء النصيحة، وهي الصيغة الوحيدة المقبولة سياسياً. فالقاعدة التي وضعها والمعبّرة عن الموقف العام للفقهاء، تؤكد على وجوب توخي الحذر في نصح حكام أصبح التجبّر يمنعهم من سماع ما كان يقبل به الخلفاء الأوائل، وهي مؤشر أيضا على سوء الظن بالدولة القائمة وابتعاد أهلها عن السلوك الإسلامي النموذجي في خشية الله والإحسان والالتزام بمكارم الأخلاق. لقد حال النظام الإرثي الاستبدادي عبر التاريخ الإسلامي، وخاصة في مراحل استشراء التعسّف، دون تشكل العلماء والمؤسسة الدينية السنّية عامة كسلطة مضادة فاعلة وقادرة على كبح جماح السلطة السياسية. لكن هذا العامل، على أهميته، ما كان لينتج هذه الآثار لو لم يقترن بانعدام ما يشبه التنظيم الديني. لقد بقيت سلطة رجال الدين، لمرحلة طويلة، مشتتة ومرتبطة في الغالب بالإشعاع الفردي. لم تتخذ المؤسسة العالمة السنّية شكل تنظيم ممركز ومستقل في تحصيل موارده، خلافاً لما شهدته طوائف أو ديانات أخرى. وهذا الوضع حال بالتأكيد دون تشكل سلطة دينية تحتكر الحقيقة وتنازع المجتمع في مصادر عيشه، ولكنه بالمقابل، جعل من رجال الدين ككل جسماً رخواً قابلاً للضغط والاختراق.

4/2– ولعل إحساس الفقهاء بالعجز عن تغيير مجرى الأحداث كان وراء التغييرات التي دخلت على شروط الإمامة وعزّزت البُعد التبريري في نظرية

الخلافة . كان الإمام الشافعي قد قدم صياغة لهذه الشروط تأخذ بالاعتبار ضمان الاستمرارية وإدماج المعطيات الطارئة بالقياس إلى ما كان عليه الوضع في عهد الخلافة الراشدة. فقد اعتبر أن الإمامة تكون في قريش وأن على الخليفة أن يكون عادلاً، ولا فرق أن يتولى منصبه بالسيف أو بالرضا. ثم جاء ابن حنبل فأيّد قوله بحصر الخلافة في قريش، وجوّز خلافة من تغلب ورضي به الناس واعتبر طاعته واجبة. كان شرط القرشية من باب تسجيل الأمر الواقع حتى وإن استجاب لرغبة العرب في الاختصاص بأعلى منصب في نظام الأمة. وفي هذه المسألة كما في غيرها لم يجد الفقهاء صعوبة في العثور على أحاديث منسوبة للنبي. وإلى جانب القرشية اشترطوا توافر العلم الذي يؤدي إلى الاجتهاد ويسمح بمراقبة أحكام القضاة، والعدالة أي الاستقامة الأخلاقية والدينية، والتغلب بالسيف بما يقتضيه من معرفة بشؤون الحرب والصرامة في إقامة الحدود. ثم بدأ الفقهاء يتنازلون عن الشروط الأولى واحداً فواحدا. فمع ارتقاء من لم يصل درجة الاجتهاد إلى سدّة الحكم لم يعد من الممكن التمسك بشرطي العدالة والعلم. وبذلك برز دور القوة والتغلب، خاصة مع ظهور إمارة الاستيلاء واستبداد القيادات البويهية والسلجوقية بالسلطة الفعلية.

راح الاتجاه السائد داخل الفقهاء يسجل هذا الأمر الواقع ويقنّنه، على غرار الماوردي الذي عرّف إمارة الاستيلاء بأنها تلك التي يستولي فيها الأمير «بالقوة على بلاد يقلّده الخليفة إمارتها فيكـون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير. والخليفة بإذنـه منفذا لأحكام الدين». لا ينكر الماوردي أن الوضع الذي أحال الخلافة القرشية إلى سلطة شكلية يمثل خروجاً عن «عرف التقليد المطلق» ولكنه يجوّزه كحالة اضطرارية لما فيه من «حفظ للقوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية»[25] . وممّا يزيد في أهمية عملية التسويغ هذه أن أمراء الاستيلاء لم يقتصروا على التحكم في الشأن السياسي والإداري، بل تدخلوا كذلك في تسيير المؤسسة الدينية كتعيين أئمة الجمعة وفرض الدعوة لأنفسهم بالمساجد، على حساب وظيفة الخليفة.

لقد قارن بعض الباحثين هذا الموقف الذي كان يشترك فيه فقهاء كبـار مثــل

أبي يعلى الفراء بكتابات فقهاء آخرين ظهروا في نفس المرحلة، أي في القرن الخامس للهجرة، ومنهم السرخسي والشيرازي اللذان بلورا فقهاً مغايراً يرفض تبرير كل ما يصدر عن الحكومات[26]. لكن إذا صحّ أن الماوردي سعى إلى توفير الاستقرار لأي حكومة قائمة، ألا يجوز القول أيضا أنه حاول أن يحفظ للخلافة مكانتها الرمزية عند المسلمين ؟.

3- الدين والسياسة : نزاع الصلاحيات وتداخل الحقول

يقودنا التحليل السابق إلى طرح مشكلتي وحدة السلطة/تعدّد السلطات ونزاع الصلاحيات بين الحكام والعلماء. ولإدراك المحاذير المحيطة بتناول هاتين المسألتين عبر مفاهيم القدماء وأدواتهم الفكرية يكفي أن نستشهد بالنص التالي لابن خلدون حول وظيفة مؤسسة الإمامة وعلاقتها بالخطط الدينية . يعرّف ابن خلدون الخلافة بأنها «نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا. فصاحب الشرع متصرّف في الأمرين : أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري». وبعد أن يلاحظ ما يختص به التصرّف الديني للمنصب الخلافي، ولو كان ملكاً، من خطط ومراتب، يضيف قائلا: «أعلم أن الخطط الدينية الشرعية كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، وكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرّفها في سائر أحوال الملّة الدينية والدنيوية»[27]. فهذا النص رغم صدوره عن مفكر نقدي ومعروف بقدرته على التمييز، لم يخرج عن الفكر السائد وهو يحيل إلى تصرّف الإمام في سائر الشؤون الدينية والدنيوية. هل نستنتج منه أن الخلفاء والأمراء والسلاطين كانوا يتمتعون بسلطة كاملة في المجالين. وأنه كان يسعهم ادعاء حق السيادة الدينية بنجاح ؟.

من رأينا أنه ينبغي أن نقرأ هذا النص كتأكيد لنظرية وحدة السلطة أي على نظرية الإمامة كرئاسة عامة لجماعة سياسية دينية. لقد شدّد كل الفقهاء السنّة على مبدأ عموم السلطان المعترف به للخليفة وما يتيحه من الصلاحيات. ففي مقارنة عقدها شهاب الدين القرافي بين المفتي و«الحاكم» (القاضي) والإمام الأعظم يقول: «إن

الإمام نسبته إليهما كنسبة الكل لجزئه والمركب لبعضه، فإن للإمام أن يقضي وأن يفتي وله أيضا جمع الجيوش وإنشاء الحروب وحوز الأموال وصرفها في مصارفها وتولية الولاة وقتل الطغاة وهي أمور كثيرة تختص به»[28].

بيد أن هذا التأكيد على وحدة السلطة وشمول صلاحيات السلطان لم يلغ سيرورة التمايز الفعلي للوظائف وظهور صيغ مختلفة لتمفصل السلطتين الدينية والسياسية سواء في أعلى الهرم أو في المراتب التي تقع دونه. ففي عهد الخلفاء الراشدين، ورغم الاندماج التام بين المجالين الديني والسياسي، لم يكن هؤلاء ينفردون بسلطة دينية عن باقي الصحابة. ولم يكن تعاملهم مع الشأن الديني، من تفسير للعقيدة وفتوى وقضاء ، مرتبطاً بصلاحيات يحتكرها الخليفة وإنما يصدر عنهم بوصفهم من كبار الصحابة وأقربهم إلى النبي. لقد ظهرت البوادر الأولى للتمايز بين السلطتين الدينية والسياسية مع بروز فئة القراء ثم تبلورت مع انفراد بني أمية بوظيفة الإمارة وتركهم الفقه لغيرهم. يتحدث الفضل شلق بصدد ذلك المنعطف عن «انفصال المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية وعلى رأسها الخليفة»[29]. ولعل الدقة تقتضي الحديث عن تمايز في الوظائف والبنى اتخذ في العصر الأموي شكل الانفصال، ثم تراجعت حدّته بعد العهد العباسي الأول، واتخذ صيغة جديدة عند ظهور أزمة الخلافة العباسية واستيلاء العصبيات المقاتلة على السلطان السياسي مقابل ترك الدين للخليفة والفقهاء. وعلى إثر انهيار الخلافة تبلور في ظل الأيوبيين والمماليك تقسيم للعمل ظهرت بموجبه بيروقراطية دينية تتمثل في مؤسسة قاضي القضاة المنظمة على أساس مذهبي، والتي يعين السلطان من يتولاها. وفي عهد السلاطين العثمانيين أصبحت المؤسسة الدينية، وهي على المذهب الحنفي، عبارة عن تنظيم بيروقراطي متكامل يرأسه شيخ الإسلام الخاضع بدوره للخليفة. ورغم كل هذه التطوّرات والمتغيّرات، فإن ثمة عنصراً ثابتاً: فطوال الحقبة الطويلة التي تلت الخلافة الراشدة، وبمقتضى اتفاق ضمني لم يكن للخلفاء أو السلاطين بصفتهم هذه أن يتصدوا لتأويل العقيدة أو للفتوى الشرعية باعتبارها من اختصاص العلماء.

إلا أن هذا التقسيم العملي للصلاحيات لم يحل دون وجود دوائر متنازع عليها

وحالات من التجاوز. وفي مقدمة المؤسسات التي كانت محل تنافس مؤسسة التعزير. والتعزير هو الحكم في المعاصي أي المخالفات للدين مما ليس فيه حدّ شرعي ولا كفارة. وقد صنّفها الفقهاء إلى جناية في حق الله كأكل ما حرّمه وإفطار رمضان بغير عذر وترك الصلاة في رأي الجمهور. وجناية في حق العباد كسرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز وخيانة الأمانة والرشوة. ومع أن الفقهاء تركوا للحكام مبدئيا أمر تقرير نوع التعزير من توبيخ أو ضرب أو حبس ، وكذلك تحديد مقدار العقوبة، إلا أنهم كثيرا ما تدخلوا لبيان مقادير العقوبات وتحديد الحالات التي يشرع فيها الحبس وهي ثمانية مواضع أكد القرافي أنه لا يجوز الحكم بالسجن في ما عداها[30]. وبصفة عامة فقد كان هامش الحرية التي يتمتع بها السلطان في تصنيف المخالفات أو الجنايات وتقرير عقوبتها وكذلك قرار تنفيذ العقوبة أو تعليقها أو العفو فيها مجالا للتنازع بين الطرفين. كما أشار ابن خلدون إلى جانب من وظيفة الشرطة يتعلق بالجنايات التي ليس فيها حدّ شرعي وبالقصاص، ذاكراً أنه نصب لذلك حيث ذهبت الخلافة «حاكم يحكم فيها بموجب السياسية دون مراجعة الأحكام الشرعية»[31]. ولم يخل مجال العقيدة هو الآخر من صور التجاذب. حصل أول نزاع بهذا الشأن عندما آخذ القراء عثمان بن عفان على اعتماده نسخة رسمية ووحيدة من القرآن ورفض ما عداها. ثم كان ما هو معروف من تدخل المأمون والمعتصم والواثق لفرض الاعتزال كحقيقة رسمية. وفي هذه القضية لم يرفض ابن حنبل ومؤيدوه قول المعتزلة بخلق القرآن وحسب، بل رفضوا مع ذلك ما ادعاه الخليفة لنفسه من حق التدخل في مسائل العقيدة. ومع أفول نجم المعتزلة منع الخليفة القادر الدعاية لمذهبهم وجعل من الأشعرية عقيدة رسمية. وفي بلاد المغرب بلغ تدخل الدولة في الشأن العقدي أَوْجَهُ مع أمراء المرابطين الذين ذهبوا بطلب من الفقهاء إلى حد تحريم كتب أبي حامد الغزالي. ولم تكن هذه التدخلات وهذه النزاعات لتقع إلا بسبب التداخل الأصلي الذي يتيحه الإسلام بين الحقلين الديني والسياسي.

على صعيد ثان تجدر الملاحظة بأن توزيع الصلاحيات بين رجال الدين ورجال الدولة لم يكن يتطابق مع ثنائية الديني/الدنيوي أو الروحي/الزمني . ففي الواقع،

ومثلما سبق أن لاحظنا، لم تكن السلطة الدينية في الإسلام سلطة روحية محضة. إن الوظائف المتنوعة التي مارستها والتي تجاوزت مهمة الإرشاد الديني والقيام على الشعائر إلى ممارسة القضاء وتدريس الآداب والعلوم كافة والاحتساب على الرعية والحكام وإنتاج الفقه ، أي التشريع في كافة المجالات التي تهم المسلم من عائلة ومعاملة اقتصادية وإرث وأكل وشرب ولباس وعلاقات بشرية وتدبير سياسي ومالية حكومية...إلخ. -كل ذلك يدل بوضوح على أن اهتمامات سلطات رجال الدين كانت تغطي كل الشؤون الدنيوية باستثناء الممارسة المباشرة للحكم. وبالمقابل فإن السلطة السياسية لم تكن «زمنية» محضة: فالإمام ومن يمثل سلطانه السياسي كالعامل أو الوالي هو الذي يقود صلاة الجمعة أو يعيّن من ينوبه فيها، وهو مسؤول أيضا عن العمل بأحكام الشريعة وضمان أداء الشعائر والدفاع عن عقيدة الإسلام ومباشرة الجهاد.

ولعل هذه الصورة اللانمطية من وحدة السلطة على مستوى القمة وتداخل الصلاحيات والحدود المتحركة لتميّز السلطات فيما دون ذلك كانت أحد الأسباب في تذبذب باحثين كبار بين محاولة استيعاب هذا الواقع المركب وأسر القوالب الفكرية الجاهزة. ولنذكر مشروع محمد أركون مثالاً على ذلك.

ماذا نجد لدى أركون فيما يتعلق بالإشكالية الخاصة لعلاقة الديني بالسياسي؟. الواقع أننا نجد عنده عدّة مواقف تتراوح بين الحدّين المتمثلين بمقولة الخلط ومقولة الفصل. فأحيانا نراه يحاول الوصول إلى إدراك مطابق للواقع التاريخي، ولكنه في حالات أخرى، وهو بصدد نقد القراءة الأصولية والقراءة الاستشراقية التي تصور الإسلام في هيئة الدين الذي «لا يفرّق بين الروحي والزمني» - يضحّي بمقتضيات الموضوعية لفائدة قناعاته الشخصية العلمانية فيحاول أن يثبت العكس تماماً أي الطابع الزمني للسلطة في الإسلام. هكذا يدافع أركون حيناً عن فرضية الخلط فيقول: «إن الغرب والإسلام قد عرفا ممارسات مؤسساتية متعارضة تتمثل في حالة الغرب بالفصل القليل أو الكبير بين الذرا الدينية والذّرا السياسية، وفي حالة الإسلام بالخلط بين هذه الذرا»[32]. وفي معرض تعليقه على صلاحيات

الخليفة في السهر على كليانية الوحي وتطبيق الشريعة، يستنتج واقع «تداخل السلطة الزمنية بالسلطة الروحية» ويزيد على ذلك بأن هذا الأمر «ليس شيئاً خاصاً بالإسلام وإنما هو إحدى الخصائص الأساسية لكل الفضاء العقلي القروسطي. فاليهودية والمسيحية قد شهدتا الشيء ذاته»[33] وفي صيغة ثالثة يذهب أركون إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد أن «التمييز بين الروحي والزمني لم يتحقق كلياً في يوم من الأيام، وأن تداخلهما لا يزال مستمرّاً حتى في بلد ذي تراث علماني عريق كفرنسا»[34]. ولكن أركون، في نفس الفصل من نفس الكتاب أحيانا، يطلع علينا بقراءة مناقضة للنظريات السابقة، إما جزئياً وإما كلياً. فتارة يطرح الفرضية التي مفادها أن «السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله كانت سلطة زمنية مضبوطة من قبل السيادة الدينية»[35]، وطوراً يعكس الاتجاه بمائة وثمانين درجة ليقول عن «سلطة الخلفاء السنّة كما الخلفاء الشيعة» إنها : «خلافة زمنية صرفة كما بيّن ذلك علي عبدالرّازق»[36] !!!

كيف نفسر هذا التذبذب ؟ هل يتعلق الأمر بحيرة وتردّد أمام واقع مزدوج بل معقد من التداخل والخلط والتمايز والانفصال ؟ الأرجح لدينا أن أركون يحاول الاقتراب من الواقع التاريخي فيطرح فرضية التداخل ولكنه يخاف من أن تدرك هذه السمة كصفة جوهرية للإسلام وخاصية ملازمة له، كما يتخوّف من نتائجها على مشروعه الخاص فيتجه إلى نقضها : ذلك أن أركون متشبّع بالفكرة المتمثلة في أن علمنة المجتمعات الإسلامية ممكنة ومطروحة على جدول الأعمال، وأيسر طريق إلى ذلك هو الدفاع عن فرضية الطابع الزمني للسلطة في التاريخ الإسلامي، حتى وإن اقتضى الأمر الانقلاب على الصيغة «الأولى» التي قبل بها نفس الباحث والسخرية من الذين «يردّدون كالببغاوات أن الإسلام يخلط بين الوحي والزمني»[37]

إن موقفنا من هذه القضية هو الاحتراز من الأفكار المسبقة والتعميمات المخلة. وقراءتنا للتاريخ والاجتماع الديني والسياسي الإسلامي تقودنا إلى القول بأن العلاقة بين الديني والسياسي اتخذت صيغاً مختلفة، ولكن هذه الصيغ

تراوحت جميعها بين اختلاط المجالات والوظائف وطغيان اللاتمايز على مستوى المؤسسة كما في عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين، والتمايز الذي لا يلغي التداخل كما في العهود اللاحقة . بل يمكن القول أن خط التطوّر العام اتسم بالانتقال من نموذج الالتحام والتمازج إلى نموذج التمايز في نطاق التداخل، وذلك في علاقته بالتحوّل من مجتمع تسوده البداوة وتصنعه البنى القبلية ضعيفة التمايز وإيديولوجية المساواة إلى مجتمع مركب يكرّس الفوارق والمراتب الاجتماعية ويعرف التخصص والبيروقراطية.

يبقى أن نتساءل عن انعكاسات هذه السيرورة على مستوى الفكر السياسي والاجتماعي. على هذا الصعيد يمكن القول بأن عدة عوامل منها تزايد تعقيد التركيبة الاجتماعية، والتوترات التي لا مناص منها بين مقتضيات الدين ومتطلبات المصالح الدنيوية، والتنافس والنزاع بين رجال الدين والحكام، وظهور السلطات على حساب مؤسسة الخلافة – قد تضافرت لتجعل من السياسة موضوعا مستقلاً للتفكير والكتابة. واللافت للنظر أن هذه الكتابات لم تبق حبيسة دائرة السياسة الشرعية كما نظّر لها ابن تيمية وسعى إلى إلزام الأمراء باتباعها. فقد ظهر لدى الأدباء والفقهاء تصوّر للسياسة لا يستند إلى معطيات الشرع وإن لم يطرح نفسه في معارضته. من ذلك التمييز الذي أقامه المقريزي بين حكم الشريعة التي هي «ما شرّع الله من الدين وأمر به» وحكم السياسة بصفتها «القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»[38]. والأهم هو إسهام عبدالرحمن بن خلدون. فهذا الأخير لم يكن من غرضه صياغة سياسة مثالية بديلة على غرار ما يقدمه الفلاسفة والفقهاء، بل إنشاء علم للعمران البشري والاجتماع الإنساني تحتل الظواهر السياسية مكانة مركزية فيه. وقد أوضح أن دراسته للعصبية والملك تنطلق من فهم طبائع العمران وليس من وجهة نظر الشرع. وبذلك أمكن له تقديم تصنيفه لنماذج السلطة وهي الملك الطبيعي، والملك السياسي بنوعيه ، والخلافة.

لكن التطوّر الذي أفضى إلى الإقرار بوجود ممارسات أو نظم أو معايير سياسية

مستقلة عن الشريعة وعن المعايير الدينية لم يؤد إلى التنظير لاستقلالية السياسي عن الديني أو الدعوة إلى الفصل بينهما. ومثلما لاحظ عياض بن عاشور، فإن الوعي السياسي في الإسلام لم يعرف ما يشبه معركة اللائكية كما عرفها الغربيون، وذلك رغم وجود أدبيات سياسية دنيوية: «فالدين كان دائماً بمثابة الإطار المرجعي، سواء بشكل صريح أو ضمني. ووجود سياسة لا تستند إلى الوحي لم يغيّر شيئاً في ذلك. إن هذه المشكلة لم تظهر في العالم الإسلامي إلا مع القرن العشرين، بعد الحرب العالمية الأولى وإلغاء الخلافة العثمانية»[39].

***

1 - Pierre Bourdieu, Un acte dẽsintẽressẽ Est-il possible ? in Raisons pratiques , Paris, Seuil, 1994, p.149-151.
2 - Pierre Bourdieu, Genese et structure du champ religieux , Revue franÁaise de sociologie , T.22, 1971, pp 311-312.
3 - Ibid, pp 299-300,304.
4 - Ibidem, p.315.
5 - Ibidem, pp 316-317.
6 - Pierre Bourdieu, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980, p.209.
7 - Julien Freund, L'essence du politique , Paris, Sirey, 1965, p.32.
8 - Claude Lefort, Permanence du thÈologico-politique , in: Le temps de la reflexion,1981 Paris, Gallimard, 1981, pp 22-24 .
9 - الأنتروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح ، بيروت ، مركز الإنماء القومي، 1986م، ص 37-38, 95-96.
10 – عابد الجابري، العقل السياسي العربي، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، 1990م، ص 18.
11– الفضل شلق، الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال الإسلامي، بيروت، دار المنتخب العربي، ص 224-226.
12 – العقل السياسي العربي، مرجع سابق ، ص 253-254.
13 – السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الجزائر، الزهراء للنشر والتوزيع، 1990م، ص169-170.
14 – نقد السياسة: الدولة والدين، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1991م، ص 67.
15 – ابن تيمية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، المكتبة العصرية، 1987م، ج 1 ، ص 10.
16 – عن محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ب.ت. ج1 ، ص 105.
17 – السياسة الشرعية... ، مرجع سابق ، ص 170.
18 – أبو حامد الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الهلال، 1993م، ص 254-256.
19 – عن محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص 26.
20 – عبدالعزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكّام، الجزائر ، دار الأمة ، ب.ت.، ص 152-208.
21 – الأمة والدولة، مرجع سابق ، ص 37.
22 – تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986م، ص 191-192.
23 – إعلام الموقعين، مرجع سابق ، ص 10.
24 – الغزالي ، إحياء علوم الدين، القاهرة، كتاب الشعب، ب.ت.، ج 7 ، ص 202.

25 – الماوردي الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978م، ص 39.

26 – نورمان كولدر، «صلاة الجمعة ونظرية السلطة عند الفقهاء» ، مجلة الاجتهاد عدد 12, 1991م، ص 165.

27 – ابن خلدون المقدمة، تونس ، الدار التونسية للنشر، 1989م، ج 1 ، ص 273-274.

28 – الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام، القاهرة ، مطبعة الأنوار، 1938م، ص 6-7.

29 – الأمة والدولة، مرجع سابق ، ص 36.

30 – وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق ، دار الفكر ، ط 4، 1997م، ج 7، ص 5591-5603.

31 – المقدمة، مرجع سابق ، ص 277-278.

32 – تاريخ الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 267.

33 – الإسلام: الأخلاق والسياسة، بيروت، مركز الإنماء العربي، 1986م، ص 179.

34 – تاريخ ا لفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 285.

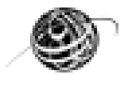
35 – المرجع السابق، ص 281.

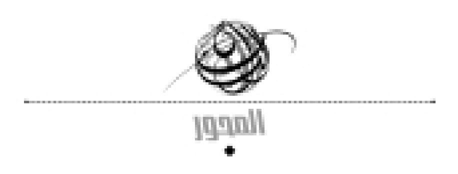
36 – المرجع السابق، ص 281-282.

37 – المرجع السابق، ص 287.

38 – أحمد المقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ب.ت.، ج2، ص 220.

39- Yadh Ben Achour , Structure de la Pensee Politique islamique classique, in (Pouvoirs) N 12 1980, P.19.





العالم الإسلامي والمستقبل

سعيد بن سعيد العلوي(*)

عرف العالم الإسلامي منذ السنوات الأخيرة من حكم الأمويين (أي مع بلوغ الدولة الإسلامية مدى كبيراً جداً من الاتساع مع الخضوع لسلطة مركزية قوية) أزمات شتى، أسلمته إلى حروب عديدة داخلية كان منه نشوء دول وممالك داخل الدولة الإسلامية الأولى. كما عرف ذلك العالم حروباً كثيرة، لا تكاد تحصى، في مناطق مختلفة من رقعته الواسعة - حروباً خارجية كان فيها (كلاًّ أو جزءاً) في موقف المدافع الذي يصد غزواً أو يدفع هجوماً يتهدد ذلك العالم لا في وحدة هذه المملكة أو تلك، هذه الدولة أو الأخرى، بل في وجوده كعالم ينتمي إلى الإسلام ديناً وحضارة. ومعلوم أمر الضراوة والشراسة التي بلغتها الحروب الخارجية، تلك التي كانت تحدث، في العصور الوسطى الطويلة، باسم المسيحية والدفاع عن الصليب. ومن المعلوم أيضاً أن العالم الإسلامي قد عرف، خلال عقود اتصلت من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر وإلى مطلع القرن الماضي، أشكالاً من الغزو والاحتلال تنوعت بين الاستعمار، والحماية، والاحتلال المؤقت... وأن هذه الأصناف المختلفة من الغزو (وما واكبها من مقاومة ومن حدوث شروخ في الوعي الثقافي) كانت لها آثار قوية، عميقة لامست البنيات السياسية، والاجتماعية فأحدثت فيها خلخلة قوية، مثلما استطاعت أن تحدث في الفكر الديني هزّات متفاوتة التأثير كان الحديث عنها باسم «الإصلاح» تارة، و«التجديد» أخرى،

(*) باحث وأستاذ أكاديمي من المغرب .

و«الانبعاث» طوراً ثالثاً... وهي، بالجملة، ما نقول عنه: إنه «عصر النهضة». ومن الطبيعي أن «مستقبل الإسلام» (حضارة وثقافة - فضلاً عن مستقبله كوجود سياسي) كان، ولا يزال، هماً حاضراً في فكر «النهضة» ووعي رجاله. يمكن القول، في كل أحوال الأزمة التي عرضت للعالم الإسلامي، وكان لها في الوعي الثقافي للمفكرين صدى يختلف قوة وضعفاً، إنها كانت كيفيات مختلفة في الإجابة عن السؤال المتعلق بمستقبل الإسلام، أو هو يرجع إلى الحال الذي يتوقع أن يصبح الإسلام عليه عقب انقشاع كل من تلك الحروب وارتفاع كل أزمة من تلك الأزمات. يمكن القول، في تعبير مختلف بعض الشيء، إن السؤال المتصل بمستقبل الإسلام لم يكن في عمقه سؤالاً جديداً، ما دامت الأحداث والوقائع الكبرى التي كانت تعرض لهذه المنطقة أو تلك من العالم الإسلامي تحمل على طرحه - ولكن انتشار الاستعمار في القرن التاسع عشر (أو ابتداء منه على كل حال)، وخضوع السواد الأعظم من بلدان وشعوب الإسلام لذلك الاستعمار وما كان عنه من شعور بالضعف الشديد أمام القوة العسكرية والتكنولوجية للغرب الأوروبي المستعمر، وما صاحبه أيضاً من اكتشاف مناحٍ أخرى للضعف في مستويات الوجود السياسي (الاستبداد، والظلم، وانعدام الحريات في بلاد الإسلام - في مقابل توافرها في فرنسا، وبريطانيا، وإيطاليا، وإسبانيا - وبالتالي في بلاد الاستعمار، والوجود الاجتماعي (الارتفاع المهول في الأمية، وتدني أحوال المرأة وتفشي العادات الاجتماعية السلبية، ظهور صور من الضعف والسلب في نظام المدينة الإسلامية...) كل هذه الأمور أحدثت في الوعي العربي الإسلامي القضايا التي نعلم تداولها في الإصلاحية الإسلامية المعاصرة، وكل ذلك جعلت السؤال الأكبر الذي يتصل بمستقبل الإسلام سؤالاً يكتسي في فكر تلك الإصلاحية صفة الهيمنة.

نتظر في أحوال العالم المعاصر فنجد أن هذا العالم قد شهد، منذ منتصف القرن الماضي ولا يزال يُعرف حتى اليوم، أحداثاً عظمى، بل وأصنافاً من التطور ومن التبدل جعلت وتيرة التاريخ تبدو أكثر سرعة وأشد ارتفاعاً. ونتأمل فنجد أن الإسلام ومستقبله كان يتجه في شريط تلك الأحداث لاحتلال موقع، يبدو أنه قد

غدا اليوم يحتل من الأحداث العالمية مكان الصدارة – بل لا مغالاة إذا قلنا إنه يستقطب بؤرة الاهتمام ويحمل على توجيه العناية له على نحو غير مسبوق في التاريخ – ليس من الدول والحكومات فحسب، بل من الشعوب ومراكز توجيه الإعلام وتكييف الوعي الثقافي كذلك.

نود الإشارة، مجرد الإشارة العابرة التي لا تحتمل الوقوف عند التفاصيل وتقديم الشروح، إلى ما حملته الحركات الاستقلالية في أغلب البلاد الإسلامية من صور جديدة للإسلام (ثقافة ووجوداً سياسياً). ونريد أن نشير، على النحو نفسه، إلى حركية البلاد الإسلامية واضطرابها في خضم الصراع الإيديولوجي الأعظم أو «الحرب الباردة» بين الدولتين العظميين من حيث انحيازها إلى هذه الكتلة أو تلك إذ لم تكن «الحرب الباردة» تقضي (خلافاً لما هو الشأن عليه اليوم) أن ينظر إلى بلدان العالم الإسلامي من حيث انتماؤها الديني إلى الإسلام، بقدر ما كان يؤخذ بعين الاعتبار ما يكون عليه الحال من الإعلان عن الانتماء القومي، أو الجغرافي، أو الاختيار المذهبي الاقتصادي. ولكننا نود التذكير – في قول قليل – بما كان لانهيار نظام القطبية الثنائية من نتائج على العالم الإسلامي، وكذا بما كان التمهيد له (في أحداث متلاحقة، سريعة وحاسمة)، أو قل: إنه جاء مواكباً لانهيار نظام القطبية الثنائية في السنوات الخمس أو الست القليلة التي سبقت الحدث الرمزي الذي دلَّ على ذلك الانهيار ونقصد به، بطبيعة الأمر، سقوط جدار برلين. لعل من مكر التاريخ أن يأتي انهيار نظام القطبية الثنائية، واستفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالسيطرة على الساحة الدولية، مواكباً لبداية ظهور جديد للإسلام، وعاملاً يحمل الإسلام وأهله بؤرة الاهتمام في الوعي الغربي، تحت قيادة أمريكا في هذا الطور الجديد.

يمكن الحديث عن محطات أربع، قطعها قطار «الوعي الغربي» في سرعة قصوى، في فترة لا تتجاوز من الزمان عقوداً ثلاثة: المحطة الأولى حرب أكتوبر 1973م – إذ كان من نتائجها الارتفاع الحاصل في أسعار البترول، ومن ثم اكتشاف الإسلام «خصماً» يتهدد الرفه الأمريكي خاصة. والمحطة الثانية، الغريبة والمفاجئة لركاب القطار بمشاهدها ورموزها هي (والفضل في التنبيه إلى قوة دلالتها الرمزية إلى

إدوارد سعيد في الواقع)، هي «محطة الرهائن» - الرهائن الأمريكيين الذين استمر احتجازهم في السفارة الأمريكية في طهران شهوراً عديدة متصلة، وصادمة للوعي الثقافي الأمريكي، أما المحطة ما قبل الأخيرة - في الرحلة الجنونية التي قطعها الوعي الغربي وقد سلّم القيادة لوسائل الإعلام واستسلم لتوجيهها وحكمها خصوصاً في العقد الأخير من القرن الماضي. وأما المحطة الرابعة - محطة الوصول واكتمال رسم الصورة «الجديدة» في الوعي الثقافي الأمريكي خاصة - ولا جدال في ذلك - الحادث الإجرامي الشنيع الذي كانت الولايات المتحدة الأمريكية عرضة له في يوم الحزن والأسى، يوم 11 سبتمبر 2001م.

هذه الأحداث الرهيبة نقلت الإسلام إلى بؤرة الوعي في الوجود الثقافي الغربي المعاصر، إذ كان الاقتران فيها في العديد من الأذهان (وبالنظر للأسباب التي ألمحنا إلى الإشارة إلى البعض منها مما اعتبرناه الأكثر فعلاً والأعمق تأثيراً من جهة دلالته الرمزية) بين الإسلام، وبين الإساءة إلى الإنسان والإنسانية.. وأحداث أخرى، لا تقل شناعة، العديد من الدول الإسلامية ضحية لها (المغرب، السعودية، مصر، تونس، الجزائر، اليمن، الباكستان، أفغانستان، فرنسا، إسبانيا، ومناطق أخرى غير ذلك..) تسهم في رسم صورة جديدة للإسلام. هي كلها أحداث وأسباب تحمل السؤال المتعلق بمستقبل الإسلام على الظهور في صيغ جديدة، تدعو، بدورها، إلى طرح أسئلة جديدة تتفرع عنها.

ليس في نيتنا، في غرضنا هذا، أن نقف من الإسلام موقف الدفاع عنه ثقافة وديناً، فنظهر زيف قضية كاذبة زائفة، تلك التي تقضي إلى أحداث اقترنت في الأذهان بين الإسلام والعنف المجاني أو الإرهاب.. ولكننا نود، في الحديث عن مستقبل العالم الإسلامي أن نعالج المسألة بإثارة قضايا تتصل بالعماد الثقافي، أو الأسس الثقافية التي تجعل الحديث عن العالم الإسلامي حديثاً مقبولاً من جهة المنطق، معقولاً من جهة الثقافة ومكوناتها - مثلما نود التنبيه إلى ما يبدو لنا أخطاراً عظمى تتهدد ذلك العالم الإسلامي في أفق مستقبله القريب، ونريد، في معالجة هذه النقطة الأخيرة، أن نتجاوز حديث السلب والتشكك - تجاوزاً يجد سنده عندنا في طبيعة العالم الإسلامي على النحو الذي نراه لذلك العالم - فنتحدث

بالأحرى عن العالمية وحظوظ العالم الإسلامي منها.

نطرح في هذا العرض أسئلة ثلاثة، في الإجابة عنها يجد حديثنا عن مستقبل العالم الإسلامي مادته وشرعيته معاً. السؤال الأول يتعلق بالمقتضيات المنطقية والأسس الثقافية العميقة التي تجيز القول بالوحدة في الحديث عن العالم الإسلامي. والسؤال الثاني يسعى إلى الإجابة عن مبررات الوحدة في عالم إسلامي سمته التنوع الثقافي. والسؤال الثالث يتصل بمبررات عن العالمية- ومن ثم حظوظ الوجود والنجاح في المستقبل للإسلام وأهله.

1 - وحدة العالم الإسلامي

في إجابتنا عن السؤال الأول من الأسئلة الثلاثة المتقدمة (مبررات الوحدة في الحديث عن العالم الإسلامي) نصوغها بفرضية على النحو الآتي: يشكل العالم الإسلامي وحدة فعلية، لا افتراضية ولا متوهمة. العالم الإسلامي يمتلك مقومات الوحدة الذاتية وهذا من جانب أول، كما أن تلك الوحدة تتعين من جهة نظر «الغير» أو الآخر غير المسلم من جانب ثانٍ. وبموجب هذه الفرضية يتعين علينا أن نجيب عن السؤالين التاليين: ما المقومات الذاتية لهذه الوحدة الفعلية لا الافتراضية أو المتوهمة؟ ما العناصر التي تجعل تلك الوحدة واقعاً فعلياً في نظر «الغير» أو «الآخر»؟

نود، في التمهيد للإجابة عن السؤال الأول، أن نوجه الانتباه، مرة ثانية، إلى أمر أقررناه في الفقرات السابقة في التمهيد وهي أن أساس الوحدة، في العالم الإسلامي، هو الثقافة وقد أخذت في معناها الشمولي من جهة أولى، ثم هو الثقافة وقد انتهينا فيها إلى ما يمكن أن نقول عنه إنه «البنية العميقة»، متى أردنا أن نستعير مصطلحاً بنيوياً أو نقول عنه إنه «الإبستمي» القار والمشترك، أو بلغة أكثر بساطة إنه العماد الثقافي المشترك، ذاك الذي يقول عنه رجال الأنثربولوجيا الثقافية: إنه يشكل الأساس الذي تنهض عليه «الشخصية القاعديـــة»، وبالنسبة لموضوعنا ذاك الأساس الذي يكون إنسان ما بموجبه حاملاً لصفة أو نعت المسلم. ومن بين التعريفات العديدة التي تقدم للثقافة في المعتاد نفضل أن نختار ذلك التعريف الذي يقدمه غوستاف فون غرينباوم G.E. Von Grunebaum إذ يقول:

«في إمكاننا القول في تعريف الثقافة: إنها نسق مقفل من الأسئلة والأجوبة يرجع إلى العالم ويتصل بالسلوك الإنساني، وذلك في كل مرة يستشعر فيها المجتمع الحاجة إلى معيار إلزامي. وهكذا فإن سلم القيم يُحَدِّدُ المكانة والأهمية النسبية لكل من هذه (الأسئلة والأجوبة). وبعبارة أخرى يقول: إنها حكم معياري يضمن الاتساق وينظم التفاعل بين مختلف (الأجوبة) التي تقبلها ثقافة معلومة فهي القيم التي تضبط وتنظم وجود الفرد ووجود الجماعة»[1].

هنالك سلّم للقيم، ذلك الذي يتم بموجبه اختيار القيم وتصنيفها ثم ترتيبها في مجموعات من الأوليات والدوائر يكون بها اشتمال بعضها على بعضها الآخر واحتواؤه، وهذا من جانب أول. ثم هنالك، من جانب ثانٍ، الوجود الإنساني: وجود الفرد، وقد وعى ذاته في استقلال عن الآخر القريب منه فكانت أذواقه ورغباته وإرادته وأحلامه ومخاوفه – ووجود الجماعة، تلك التي تكون حركة الفرد ضمنها وفي داخلها وتلك التي تحدد الوعي بالذات وتفرض أنماطاً معينة من السلوك. ولكن للجماعات «تصوراتها الكلية السابقة على وجود الفرد»، كما يقول إميل دوركايم – تلك التصورات التي ترسم للجماعة محيط الفعل والسلوك وتحدد له القيم والموجهات الكلية. وهنالك، ثالثاً وأخيراً، الأسئلة التي تطرحها الحياة ويطرحها الوجود الإنساني في حركيته وتطوره. داخل هذا «النسق المقفل من الأسئلة والأجوبة» يحتل الدين، في الوعي الإسلامي، مكانة محورية – ذلك أنه العامل الفاعل في تنظيم السلوك. وتعيين شروط الوجود والتبادل بين الفرد والجماعة، ثم بين الجماعة والأخرى، مثلما أنه العنصر الأكثر فعلاً في وضع «سلم القيم» بل في اختيار القيم ذاتها.

لننظر الآن (وقبل الرجوع إلى التعريف الذي يقدمه غرونباوم) في المكونات الأساس في الإسلام، باعتباره عقيدة وحضارة معاً، أو في الإسلام بكونه «ثقافة»(= النسق العام المقفل من الأسئلة والأجوبة التي تتصل بالعالم وبالسلوك الإنساني في ذلك العالم) فماذا نجد؟

أولاً: القرآن باعتباره نسقاً متكاملاً من المعتقدات ومن التشريعات، عقائد تفسر الكون على أساس وجود للربوبية، ربوبية تقوم في الوحدانية، والتنزيه المطلق: التنزيه عن الصفات البشرية واستحالة المشابهة مع أي كائن من الموجودات،

وأصناف الوجود: «ليس كمثله شيء». والتنزيه عن الحاجة والمصلحة، وعقائد تقضي بوجود الأنبياء والرسل والوحي ووجود العالم الدنيوي والعالم الأخروي، ووجود عالم مرئي (= عالم الشهادة) وعالم غير مرئي (= عالم الغيب). وعالم الغيب يقدر فيه ما كان وما سيكون بالنسبة للموجودات كلها وللوجود برمته. عقائد ترتب الموجودات في نظام وسُلم يتسنم الإنسان فيه مكاناً علياً «ولقد كرمنا بني آدم» ويكون وجوده من أجل عبادة الخالق من جهة أولى، كما يكون من أجل التعارف بين أبناء البشر من جهة أخرى ويكون فيه التفاضل بين المخلوقات البشرية استناداً إلى مقياس العبودية التامة لله بطاعته، وتلك هي التقوى: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. تشريعات تقرر كليات الوجود والسلوك وتسطر المبادئ التي تحكم القوانين التي تحكم العلائق بين الأفراد، بعضهم ببعض، وبين هؤلاء وبين «الجماعة» (= أهل الإسلام) - وبين المنتسبين إلى هذه الأخيرة وبين الجماعات الأخرى (= بني الإنسان من غير أهل الإسلام) تقرر هذه الكليات أحياناً كثيرة، غالبة، وتقرر قواعد وتفصل في جزئيات أحايين قليلة (الزواج، الأسرة، الإرث، بعض أحكام الصوم والصلاة والحج).

ثانياً: السنة النبوية (أقوال النبي، أوامره، ما نهى عنه، ما سكت عنه، ما شاهده صحابته من سلوكه وأفعاله فكان قدوة للمسلمين). والسنة هي الشق الثاني، الضروري، المكمل للمعتقدات والتشريعات القرآنية بالشرح والتفسير آناً، وبالتوضيح التشريعي آناً آخر ، وهما (القرآن والسنة) وحي من الله كما يقول الجويني والفرق أن «البعض يُتلى والبعض الآخر لا يتلى». ومن البدهي (الذي يذهل عنه الكثير من أهل الإسلام أنفسهم) أن الإسلام ليس يمكن، فلا يكون ولا يستقيم الدين بالقرآن وحده - فالسنة ، كما ذكرنا الشق الثاني الضروري، لإدراك ذلك النسق المتكامل من المعتقدات والتشريعات الذي يشكل ماهية الإسلام عقيدة وشريعة.

ثالثاً: مجموع العلوم الشرعية التي نشأت حول الكتاب وحول السنة من الفقه

(فروعاً وأصولاً)، وعلوم الحديث، والتفسير، والبلاغة، والنحو، والمعارف المساعدة أو الضرورية لفهم هذه العلوم الشرعية.

رابعاً: الكيفيات المختلفة لتحقيق المطابقة بين «النسق المقفل من الأسئلة والأجوبة التي ترجع إلى العالم وتتصل بالسلوك الإنساني في كل مرة يستشعر فيها المجتمع الحاجة إلى المعيار الإلزامي أو المُلْزِم» كما يقول غرونباوم. هذه الكيفيات المختلفة هي أنماط «الاجتهاد» المختلفة أو التشريعات الفرعية أو اللاحقة على «المنظومة المرجعية» الأصلية مما يقتضيه التطور الاجتماعي للبشر ويستدعيها تغير وتبدل أشكال الوجود الاقتصادي والسياسي. كما أن هذه الكيفيات المختلفة تتسع، متى أمعنا النظر فيها ودققنا الفكر، لتشمل كل صور الحضارة الإنسانية ومظاهرها - وبعبارة أخرى فهي تشمل كل صور فعل الإنسان في الطبيعة وفي المحيط الذي يتصل به المسلم، وفي الفضاء الذي يتحرك فيه فيدخل في علاقات مع المسلمين وغير المسلمين.

إذا ما رجعنا الآن إلى التعريف الذي يقدمه للثقافة هذا العالم الأنثربولوجي الأمريكي الجنسية والنمساوي الأصل، فنحن نجد الدين الإسلامي يكتسي دينامية وحركية تجعله، في حركة دائِبة، في حال من اليقظة والحيوية يحمل عليهما ذلك «المعيار الإلزامي» الذي يستشعر المجتمع الإسلامي أو «الجماعة» الإسلامية في معناها الشمولي الذي يتسع فيشمل كل من كان ينطق بالشهادتين ويعي ذاته داخل «نسق كلي»، كما يعيها في الانتماء إلى جماعة المسلمين.

2 - التنوع الثقافي والهوية المشتركة

التنوع الثقافي، بل التعدد في الأشكال التعبيرية الثقافية، هو السِمة الواضحة المميزة للعالم الإسلامي في الماضي والحاضر. التنوع الثقافي هو الطابع العام الذي ميز الحضارة الإسلامية منذ فجر ظهورها الأول إلى مراحل تألقها وارتفاع نجمها، وهو الذي لازمها كذلك في مراحل الضعف والتقاعس التي شهدتها تلك الحضارة، بكيفيات شتى وفي مناطق متباعدة من العالم الإسلامي في المراحل الموسومة بعصر الانحطاط. كما أن هذا التعدد الثقافي هو ما نجده نعتاً صادقاً لدول

وأقاليم العالم الإسلامي منذ الأزمنة الحديثة التي يطلق عليها الدارسون نعوت «النهضة» و«اليقظة» و«البعث»، وما شابه ذلك. في إمكان الباحث أن يجد لذلك التنوع الثقافي مظاهر دالة في المراحل الكبرى التي عرفتها الحضارة الإسلامية: في فجر التأسيس الأول، في العصر الكلاسيكي، في مرحلة العطاء الأندلسي، ثم في الفترة الموسومة بالانكماش والتراجع، وأخيراً في الأزمنة المعاصرة.

منذ القرن الهجري أخذت الفروق الثقافية في الظهور بين المجتمعات الإسلامية الأولى، في دمشق والعراق، وفي مصر وإفريقية والمغرب. تتجلى تلك الفروق في كيفيات تنظيم المدينة الإسلامية وإدارة شؤونها. ذلك أن المكونات الثقافية المحلية السابقة على الإسلام، في المجتمعات المذكورة، أخذت في الانتقال إلى هذه المنظومة الثقافية الجديدة التي حملها الإسلام، بل سرعان ما أخذت تغذو من مكوناتها. وبعبارة أخرى يلمس المؤرخ، منذ هذه الفترة المبكرة، فروقاً بَيِّنةً في طرائق تنظيم شؤون المدينة والعلاقات التي تقوم بين الأفراد والجماعات فيها. في تلك الاختلافات لعبت التشكيلات البشرية دوراً حاسماً. وعلى سبيل المثال نقول: إنه إذا كانت أسلمة إفريقية والمغرب قد تمت بصفة شاملة، تلقائية إلى حد كبير، في غضون عقود قليلة فإنه من غير الصحيح أن نتحدث عن «تعريب» المجتمع في ذينك البلدين بنفس الكيفية: فقد ظلت «الأمازيغية» فاعلة في الوجود الاجتماعي للمكونات البشرية الأصلية، مثلما أصبحت قناة جديدة لاستقبال الإسلام وإذاعته. لم يكن هذا في العقود الأولى من قدوم الإسلام إلى المغرب بل استمر ذلك قروناً أخرى بعد ذلك. وقد يلزم أن نذكر أن أمراء الدعوة في كل من الدولتين الكبيرتين اللتين حكمتا الغرب الإسلامي، وهما دولة المرابطين ودولة الموحدين، كانوا يجتهدون في نشر الدعوة الإسلامية المذهبية باللسان الأمازيغي. ولعل من المفيد أن ننبه إلى أن تراجمة المهدي بن تومرت، الزعيم المؤسس للدولة الموحدية، يصفونه بأنه «كان فصيحاً في اللسانين العربي والأمازيغي». ثم لعل من المفيد أن ننبه كذلك أن اللغة العربية ذاتها تدين بحفظها وانتشارها للعنصر الأمازيغي ولقرون عديدة ظل الطلبة في القرويين، وفي المدارس والجموع التي تمهد للدراسة فيها، يحفظون «الأجرومية» وهي المنظومة

النحوية التي كتبها الفقيه الأمازيغي أجروم. والملاحظة نفسها تصدق على عدد كبير من المصنفات الفقهية، وعلى بعض المؤلفات في العقيدة وأخرى في التصوف كُتب بعضٌ منها في القرن السابع عشر، وبعده أيضاً[2]. ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أن مجموعة هائلة من النصوص المغربية في الفقه والعقيدة والتصوف حفظت، قروناً عديدة، في خزانات توجد في مناطق سواد ساكنتها (بل مجموع الساكنة أحياناً) يتحدثون إحدى اللهجات الأمازيغية (تامكَروت، أحنصال، تامصلوحت، العياشي...)[3].

إذا كنا نقف عند مثال المغرب دون غيره من الأمثلة، فإن ذلك لا يعني في شيء أن الأمر كان مغايراً في بلاد الشام أو الرافدين أو وادي النيل، ولا أنه كان غير ذلك في السنغال وتومبكتو وغيرها من البلاد الإفريقية، ولا أن الواقع كان مغايراً لذلك كله في الأندلس أو في بخارى وسمرقند وشيراز وقم، وكان شيئاً مخالفاً في بلاد البنغال وأفغانستان وفيما يدعى اليوم أندونسيا والباكستان وماليزيا. بل إن الحقيقة واحدة وهي أن الآثار الباطنة للمعطيات المحلية فعلت فعلها في تكون الحضارة الإسلامية وأكسبتها تنوعاً شديداً جعل التعابير الثقافية تكون مختلفة ومتعددة في المجتمعات والبلاد الإسلامية التي تكون هذه المجموعة الهائلة، مجموعة العالم الإسلامي.

متى أخذنا هذه المعطيات الثقافية المحلية بعين الاعتبار فنحن نستطيع أن نتبين جملة من الأمور التي تبدو غامضة، غير قابلة للفهم، أو قل: إن التفسير فيها يرجع في كثير من الأحيان إلى عوامل وعناصر غير مبررة من الناحية المنطقية. وهذه بعض الأمثلة نسوقها على وجه الإيجاز ونكتفي فيها بالإشارة والتلميح لاشتهارها من جهة أولى، ولأن من شأن البسط فيها أن يبعدنا عن الموضوع المحدد الذي نعالجه من جهة ثانية.

– لا يملك مؤرخ المذاهب الفقهية، المهتم بخارطة انتشارها في الرقعة الإسلامية، أن يقدم أجوبة مقبولة من الناحية التاريخية، معقولة من جهة المنطق، عن سبب تبني هذه المنطقة (أو البلد) من العالم الإسلامي المذاهب الفقهية إجمالاً دون أن يقيم وزناً لتلك المعطيات المحلية. إن أسئلة من قبيل: لماذا عرف

المذهب المالكي انتشاراً واسعاً في دول إفريقيا الشمالية والسودان وفي الدول الإفريقية غير العربية وكان أقل من ذلك حضوراً في الجزيرة العربية وفي تركيا ودول الشرق الأسيوي ودول أوروبا الوسطى المسلمة؟ لماذا كان الأندلسيون، في العقود الأولى من الحضور الإسلامي في الأندلس، يأخذون بمذهب الأوزاعي في الفقه ثم انتقلوا بعد ذلك ليستقروا على الالتزام كلية بمذهب الإمام مالك فلا يعرف في الجزيرة (كما كان المؤرخون يسمون الأندلس أحياناً) مذهب آخر غيره؟ ولماذا ظلت الشافعية والمالكية متنافستين في أرض الكنانة وكانت الجزيرة العربية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه؟

– ليس في وسع مؤرخ الفكر أن يفهم حركية الفكر الإسلامي في الأندلس طيلة القرون الثمانية التي استغرقها الوجود الإسلامي في قرطبة وغرناطة وإشبيلية وشقوبية والشاطبة، وباجة وغيرها من المدن والحواضر الأندلسية دون أن يأخذ بعين الاعتبار التركيب الإثني لبلاد الأندلس، ولا أن يقيم وزناً لطبيعة الوجود الاجتماعي الذي جعل التعايش ممكناً بين المسلمين وأهل الكتاب – بل جعل من علماء غير مسلمين شراحاً للفكر الإسلامي الفلسفي ولنظريات العلماء المسلمين في الطب والفلك والزراعة. والحق أن الحضارة الإسلامية في الأندلس، من أي الجوانب نظرنا إليها، تقدم لنا مثالاً قوياً على التنوع الثقافي الذي يعرفه العالم الإسلامي – فقد كان المجتمع الإسلامي في الأندلس مجتمع تعدد وتسامح وتعايش بين النقائض أحياناً كثيرة. والحق أيضاً أن فكر رجال أمثال ابن حزم وابن باجة وابن رشد والشاطبي، من حيث قدرته على الأخذ بنظريات يكون من العسير التأليف بينها يقدم مادة ثرية للتأمل في تلك الكيفية التي أمكن بها للتنوع الثقافي أن يكون عامل إخصاب وإثراء للهوية الإسلامية، وليس عاملاً يتهدد تلك الهوية أو يخدش في وحدتها[4].

– تجابه من يروم التأريخ للحضارة الإسلامية (من حيث سيرورتها) أسئلة محيرة بالفعل: من ذلك السؤال المتعلق بالتفاوت (وربما بالتناقض) بين نعوت «الانحطاط»، و«الانكماش» و«ذيوع التقليد» وبين وجود ازدهار في مجالات العمران والبناء على سبيل المثال. يتبين ذلك في «العصر المملوكي» في مصر والشام،

كما يظهر جلياً في عهود السيطرة العثمانية من جانب أول، وفي صعود الدولة الصفرية من جانب ثانٍ، وفي الازدهار (المحدود) الذي عرفته بعض الممالك الصغرى في مناطق الوجود الإسلامي في الشرق الأقصى. نعم، استطاعت المنهجية المعاصرة والتقدم الذي عرفته العلوم الإنسانية أن تظهر فساد الدعوى التي تقول بوجود العلاقة الضرورية والكافية بين الرخاء الاقتصادي والقوة السياسية من جانب أول، والتفوق الثقافي والفكري من جانب ثانٍ (عصر الإبداع الفكري العظيم الذي شهد ظهور فكر فلسفي كبير في اليونان، كان عصر ضعف سياسي وتناحر بين إسبرطة وأثينا وكريت وغيرها. وألمانيا، كانت على حال شديد من الضعف السياسي – فهي لم تكن بعد دولة موحدة – والتأخر الاقتصادي في الأزمنة التي عرفت ظهور كبار الفلاسفة الذين استطاعوا أن يحدثوا في الفكر الإنساني العالمي ثورات فعلية). غير أن التطور الحاصل في العلوم الإنسانية لا يستطيع أن يقدم المبررات المكانية التي جعلت التنوع الثقافي الشديد في البلاد والمجتمعات العديدة، المختلفة، التي تكون العالم الإسلامي لا يبلغ درجة إحداث «القطيعات» الحاسمة في مستويات الثقافة مع بلوغ الاختيارات المذهبية درجة عالية من الشدة في بعض الحالات (السنة/ الشيعة) – لا يستطيع أن يجدد تفسيراً معقولاً لهذا الواقع ما لم يأخذ بعين الاعتبار حقيقة «البنية العميقة» التي تثوى خلف الاختيارات والتعابير الثقافية المتنوعة والمختلفة.

إن تلك «البنية العميقة» أو «العماد الثقافي المشترك» أو «الهوية»، أو ما شئنا من كيفيات النظر تقوم في المعنى الجامع الذي يضمره الدين الإسلامي في مستوى العقيدة، وفي أصول الشريعة وكلياتها، فيما أسماه غرونباوم «النسق المقفل من الأسئلة والأجوبة». يمكننا أن نصوغ هذه النتيجة التي ننتهي إليها، في هذا القسم الثاني من البحث، على النحو التالي: لا ينال واقع التنوع الثقافي (مع اتخاذه أحياناً عديدة صيغة الاختلاف المذهبي) في العالم الإسلامي الهوية الإسلامية الواحدة في شيء، بل إنه يسهم في تعميق الشعور بتلك الهوية وتأكيده مثلما يكون عامل إثراء وإخصاب وديناميكية في النظام الذاتي لتلك الهوية. وهذه الصياغة الأخيرة هي التعبير المعلن عن فرضية ضمنية ثانية نأخذ بها في هذه الدراسة.

يبقى علينا الآن أن نتناول بالفحص فرضية ثالثة نصدر عنها تقضي بأن الهوية الثقافية الإسلامية لا تقوم عائقاً في وجه دعوة «العالمية» بل إنها – على العكس من ذلك – تعمل على دعم تلك العالمية وتمكينها من أسباب الفعل وهي كذلك لأن الانفتاح على «الكونية» كان هو السمة الأساس التي ميزت الحضارة الإسلامية فأكسبها الطابع الذي كان مميزاً لها في الوجود البشري.

محاولة الدفاع عن هذه الفرضية يكون في محاولة بلوغ الهدف الثالث الذي تروم هذه الدراسة الاقتراب منه، ذاك الذي يفضي بأن المستقبل الثقافي للعالم الإسلامي يرتسم في قدرة أو عجز العالم الإسلامي على رفع التحديات الخارجية والذاتية التي تقف أمامه. حظوظ العالمية، في الوجود الإسلامي المعاصر، رهين إذن بالقدرة أو عدمها على مواجهة تلك التحديات.

3 – العالم الإسلامي وحظوظ العالمية

تُجابه الإسلام اليوم جملة من التحديات، جديدة ومختلفة عن كل الأشكال الأخرى التي عرضت له في تاريخه فهي تجعل العالم الإسلامي أمام اختبار عسير. ويبدو مستقبل العالم الإسلامي رهيناً بالقدرة عن الارتفاع عن الواقع الذي يتخبط فيه أو عدم ذلك. بيد أن حديثنا يظل ملتزماً بالمستوى الثقافي كما ذكرنا ذلك، لذلك فإننا نصنف تلك التحديات، بالنظر إلى هذا المستوى، في مجموعتين كبيرتين. مجموعة أولى نقول عنها: إنها تلك التي تجابه الإسلام من خارجه (بمعنى أن الذين يطرحون تلك التحديات يوجدون خارج دائرة الإسلام – في الأغلب الأعم). ومن ثم فإن موقفهم موقف الاتهام، والمجاهرة بالعداء والقول بأن الإسلام يجب الاحتراز منه، في زمن تكون فيه الأهمية للثقافة، ويكون الفاعل المحرك في هذه الأخيرة هو الدين كما يذهب إلى ذلك صامويل هانتنغتون. ومجموعة ثانية من التحديات، هي أشد ضراوة وقدرة على العراك، وهي تلك التي تعترض الإسلام من داخله.

مهما يكن من شأن التحديات الخارجية جميعها.. فإن هذه الأخيرة لا تقارن في شيء بالتحديات الأخرى التي تعرض للإسلام من أهله، تلك التي ننعتها بالتحديات الداخلية. تتخذ هذه التحديات صوراً ومظاهر شتى وترتبط بأسباب

موضوعية (ارتفاع نسب الأمية في العالم الإسلامي، وارتفاع نسب البطالة، والفقر المدقع، ضعف المجتمع المدني، هيمنة دولة الاستبداد...) - ولكنها تقبل الإجمال، في حديث جامع، في عناوين بارزة ثلاثة تفعل، في مستوى الثقافة، فعلها الحاسم فتسهم في خدمة الصورة النمطية التي ترتسم للإسلام في الوعي الثقافي الغربي:

1 - الجهل: القول في الدين عن جهل. نعم، لا رهبانية في الإسلام ولكن الصحيح أيضاً، بل القاعدة الذهبية في المعرفة الإسلامية تقضي بأن الله لا يعبد بجهل. فالدين علم ومعرفة، وقواعد في الحياة ونبي الإسلام، صلوات الله عليه، يصف نفسه بالمعلم ويخبر أهل الإسلام بأن مداد العلماء يوزن يوم القيامة بدماء الشهداء فتعلو كفة الأول وتطفو. والثمرة الأولى للجهل هذا هي الغلو، والغلو طريق الفساد بأشكاله المختلفة. الغلو يقوم بتهريب الهوية الثقافية الإسلامية فيقيدها ويسجنها خلف أسوار وقضبان من الأوهام والمخاوف ويقيم بينها وبين العالمية برزخاً لا يمكن تجاوزه.

2 - الجمود على القديم والعجز عن الاجتهاد الحق، والاجتهاد الحق أو الاجتهاد في صورته العليا يعني القدرة على التجديد في الدين. والتجديد في الدين ليس مطلباً جوهرياً وحيوياً من أجل الاستمرار في الانتساب إلى التاريخ الحي وإلى العصر ومن أجل التوافر على ما رأينا غرونباوم أعلاه يدعوه بالمعيار الإلزامي الذي يستشعر المجتمع الحاجة إليه، في كل مرحلة من مراحل انتظار الأجوبة على الأسئلة التي تتصل بالعالم وتتصل بالسلوك الإنساني، ومن ثم تتصل بالإسلام. التجديد الديني والقدرة عليه هو السبيل الحق لتحقيق التوازن في معادلة طرفها الأول الهوية أو الخصوصية الثقافية، وطرفها الثاني العالمية.

3 - الاضطراب والتردد في الإقبال على الحداثة الحق في معانيها التي لا تحدث معارضة مع الإسلام، بوصفه وعياً ثقافياً عالياً، العقيدة والشريعة، قطب الرحى فيه وبؤرة ذلك الوعي ومداره. والمعاني الحقة للحداثة هي بناء الدولة الحديثة صدقاً، دولة الحق والقانون، تلك التي تكون قوية بقوة نظمها وقوة القوانين فيها - مثلما تكون قوية بقوة المجتمع المدني، وقد حظي من الدولة برعاية له، رعاية

الحامل عليها الوعي بأن حارس الدولة، دولة القانون، هو المجتمع المدني أولاً وأساساً مثلما أن الحارس هو الحق والقانون وهو، في دولة الإسلام، الحرص على مراعاة الهوية الثقافية الإسلامية وحفظها من الانغلاق من جانب، والحفاظ عليها من العبث والتبديد من جانب آخر.

رفع هذه التحديات جميعها (والتحديات الداخلية أولاً وأساساً) هو السبيل إلى الانتصار للقضية التي سعى هذا البحث (في حدود ما احتمله حجمه، وما تطيقه إمكانات صاحبه) القضية التي تقضي بالمواءمة السعيدة بين التنوع الثقافي في العالم الإسلامي مع الوعي بوحدة الانتساب إلى الهوية الثقافية المشتركة وبين الانفتاح على الكونية والعالمية.

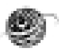
الحق، أخيراً، أن الجمع بين الخصوصية الثقافية تلك وبين العالمية، هي دعوة الإسلام ذاته وجماع ذلك – قوله تعالى– ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾. في الوقوع على المعنى الحق للتكريم يكمن الجواب على السؤال الضمني الذي يحمله عنوان البحث: إمكان الجمع بين الخصوصية (= التنوع الثقافي مع وحدة الانتماء إلى الهوية الإسلامية) وبين العالمية: الانتساب إلى العالم في شموله واتساع مداه، والانتماء إلى بني الإنسان وقد طوقه الله بالمسؤولية وشرفه بالتكريم وأمده بنعمة العقل وسلطان المعرفة.



1- Gustav Von Grunebaum, L’ identite culturelle de I’ islam (traduit de I’ anglais par Roger Stuveras), editions Gallimard, Paris, 1973, p. I.

2- نشير، على سبيل المثال إلى أن طالبة في كلية الآداب بالرباط قامت بإعداد دراسة عن الفقيه المتكلم الأمازيغي محمد بن علي أوزال – وهو رجل من القرن الثامن عشر ألف باللغة العربية مثلما ألف باللغة الأمازيغية كتباً في الفقه والعقيدة والتصوف. انظر: خديجة كمال يسين، العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوزال، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية تحت إشراف الدكتور محمد أمين السماعيلي (السنة الجامعية 1998).

3-انظر كتابات محمد المنوني في الموضوع.





مآزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية

رضوان السيد(*)

أدَّت أحداث السنوات الماضية، والتي بلغت في مُضيّها إلى الحدود القصوى في سائر الاتجاهات إلى انطلاق أُطروحة وممارسة «الحرب على الإرهاب» التي واجهتها في أفكار وكتابات وخطابات الإسلاميين أطروحة «الحرب على الإسلام». وإذا كان الأميركيون وحلفاؤهم قد حاولوا التخفيف من حِدَّة خطاب الحرب على الإرهاب، بالقول: إنّ هناك إسلاماً معتدلاً وآخَر متطرّفاً، وإنّ على المسلمين المتنورين والمعنيين بمستقبل دينهم، وعلاقاتهم بالعالم أن يستنقذوا هذا الدين من أيدي المتطرفين؛ فإنّ الإسلاميين المعتدلين والمتشدّدين على حدٍ سواء، أصرُّوا ويُصرون على أنّ الحربَ على الإرهاب لا تقتصر في آثارِها على النَّيل من المتطرفين؛ بل إنما تتناول كلَّ الناس دون تفرقةٍ بين توجهاتهم، كما يبدوعليه الأمر في فلسطين وأفغانسْتان والعراق. ولأنّ الحربَ على الإرهاب اقترنت بالدعوات الثقافية والسياسية الداعية للديمقراطية، وإعادة بناء الدول والأنظمة على ذلك؛ فقد اعتبرت كثرةٌ من الكتابات العربية والإسلامية أنّ لتلك الحرب جوانب ثقافيةً تتصل بالتمييز والأوحدية الحضارية وصراع الحضارات، لنُصرة القيم الغربية والمسيحية/ اليهودية، على ثقافة المسلمين وحضارتهم.

ويعني هذا كلُّه أنّ الوعي العربي والإسلامي يتجه من جديدٍ إلى لملمة مواريث

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير المجلة.

العقود الخمسة الماضية ، باعتبار أنه لا انقسامَ في الأنا ولا تغيير ، وأنها تقعُ وما تزالُ في مواقع الدفاع ، وأنّ الصراعَ إنما هو صراعٌ بين كلِّ الداخل العربي والإسلامي في مواجهة كلّ الخارج الغربي والشرقي ، الذي تجمَّع لضرب ثقافةِ المسلمين ووحدتهم واحتلال ديارهم ،وانتهاك حُرُمات دينهم .

ولا يعني هذا أنه ما كانت هناك – وما تزال – أصواتٌ وكتاباتٌ ناقدةٌ للخطاب الشمولي ، وخطاب المؤامرة والصراع . بيد أنَّ تلك الأصوات والكتابات لا تلتفتُ كثيراً لمتغيّرات الداخل ، وللعوامل الذاتية المؤثّرة في اضطراب الرؤية والممارسة. فهناك صورةٌ جديدةٌ للإسلام ، ولعلاقاته بالمجتمع ، وبفكرة الدولة وممارسة السلطة أو ممارسات تدبير الشأن العامّ . ويستحقُّ الأمر في جوانبه الثقافية والعقدية والسياسية تأمُّلاً يتّصلُ بالأفكار والأيديولوجيات السائدة حول الدين والدولة منذ ظهرت فكرةُ «النظام الإسلامي» في الستينات ، و«الحلّ الإسلامي» في السبعينات من القرن الماضي ؛ بما يعنيه ذلك من علائق التقاطع والتناقُض ، مع الوسطية الإسلامية من جهة ، ومع العالَم من جهةٍ ثانية .

1

إنّ خُلاصة الأمر في ثلاث أُطروحات أو فرضيات أودُّ مناقشتها هنا بإيجاز ؛ **الأُولى** أنَّ الصراع على الإسلام مزدوجٌ إذا صحَّ التعبير ، ولا يمضي في خطٍ واحدٍ أحدُ طرفيه الأنا ، وطرفُه القاصي : الآخَر . **والثانية** أنَّ خطاب الحلّ الإسلامي ، المستند على فكرة قيام الدولة على الدين ، هو خطابٌ مستجدٌّ أنتجته الأَزْمةُ التي يعيشُها اجتماعُنا البشري والسياسي ؛ ولـه علاقةٌ وثيقة بالصراع الناشب على الإسلام . **والثالثة** أنّ مأزق الفكر الإسلامي يتعلقُ بالرؤية السائدة للعالم فيه.

الأُطروحة الأولى : الصراعُ على الإسلام مزدوجٌ ، وجزؤه الرئيسي يدور بداخل الإسلام ومجتمعات المسلمين ودولهم . فقد ظهر في فترتين متقاربتين قبل قرنٍ ونصف تياران سمَّى أحدُهُما نفسَهُ إصلاحياً ، وسمَّى الآخَرُ نفسَهُ سَلَفياً . ودون تفصيلٍ كبيرٍ ؛ فإنَّ كلا التيارين أراد تحقيق إصلاحٍ دينـيٍ على حساب التقليد

الإسلامي ، تقليد المذاهب الفقهية المعروفة . الإصلاحيون أرادوا بالاجتهاد والتجديد تجاوُزَ التقليد الإسلامي العاجز عن التصدّي للإجابة على التحديات ، من أجل تحقيق تقدم مدني وثقافي وسياسي ، يُخرجُ من التخلُّف ، وينتصرُ للندّيّة مع الغرب الهاجم ، والذي سمّاه خير الدين التونسي (1888م) : السيل الذي لا يمكن دفعُه . والسلفيون أرادوا بالاجتهاد تجاوُز التقليد وتحطيمه من أجل العودة إلي صفاء الاعتقاد والسلوك . كانت إشكاليةُ الإصلاحيين في سائر أنحاء العالم إذن: تحقيق التقدم بالمعنى الغربي ، من طريق تجديد الدين ، وتجديد المشروع السياسي . أما السلفيون فكانت إشكاليتُهم صَون الهوية الإسلامية الطهورية بإزالة أَوضار التقليد عنها واستنهاض المسلمين لنُصرة عقيدة التوحيد الصافية . وهكذا التقيا على ضرب التقليد ، دون أن يلتقيا على الهدف . والذي حدث بعد حوالَي القرن أنّ التقليد تهافَتَ تحت وطأة الضَرَبات ، فلاذَ بالدولة الوطنية الصاعدة في حقبة ما بين الحربين ، فاستتبعتْهُ ، أو حيَّدَتْهُ أو عادتْهُ دونما تخوفٍ كبير بسبب الضعف الذي كان قد نالَ منه ، ليس بفعل الإصلاحيين والسلفيين فقط ؛ بل بفعل ظروف الاستعمار والحداثة أيضاً . أما التياران الآخَران : الإصلاحي (الذي سُمّي كذلك بالمشرق ، وسُمّي سلفياً بالمغرب ، بمعنى أنه عمل من أجل الإحياء الديني) والسلفي فقد اختلفت مصائرُهُما . فقد ضعُف الأولُ في حقبة ظهور الدولة الوطنية لأنها تخلّت عنه بعد أن اشتدّ عودُها ، ولأنّ التغريبَ الثقافيَّ والسياسيَّ انتصر على التقدم باتجاه التبعية . ثم لأنّ السلفية وشقيقاتها من حركات الهوية كافحته كما كافحت التقليد ، تحت عنوان مصارعة التغريب ، واعتبار الإصلاحيين متغرّبين .

وهكذا نشهدُ منذ عقودٍ وبداخل الإسلام صراعاً بين الإحيائية الإسلامية ذات الشُعبتين : السلفية والأُصولية ، من جهة – والتقليد الإسلامي ، من جهةٍ ثانية . كما نشهدُ صراعاً آخر أظهَر وأشدّ وبداخل الإسلام أو العالم الإسلامي : بين الإحيائية ذات الشعبتين من جهة ، والحكومات العربية والإسلامية من جهةٍ ثانية. ولا شكَّ أن الغرب حاضرٌ في هذا المشهد المعقَّد بعض الشيء منذ البداية ، وقد استخدم الإحيائية الإسلامية في بعض الأحيان ، كما استخدم الأنظمة في كلِّ الأحيان . بيد أنّ الإحيائيين الإسلاميين ما اقتصرت مقاومتُهم على الجانب

الحركي والكفاحي بالمعنى المباشر ؛ بل نجحوا أيضاً في تطوير نظرية متكاملةٍ هي نظريةُ «النظام الشامل» ، والحلّ الإسلامي المنبثق من هذه النظرية أو الأُطروحة.

الأُطروحة الثانية : أطروحةُ النظام الشامل . وهي تقول : إن الإسلام نهجٌ للحياة يتضمن نظاماً شاملاً لكافّة جوانبها لا يمكن قسمتُهُ أواجتزاؤه أو التلفيقُ بينه وبين أي نظامٍ آخَر أو منظومةٍ وضعية . ولأنه نظامٌ إلهيٌّ فالحاكميةُ فيه لله عَزَّ وجلّ . والمسلمُ مكلَّفٌ بتطبيقه في خطوطه الأساسية على الأقلّ ، لاتّصال ذلك بالاعتقاد. ومن هنا تأتي أُطروحة الدولة الإسلامية التي تطبّق الشريعة . والوضع الآن ، كما يقول الأصوليون، أن الإسلام مُطارَدٌ في العالَم ، ومهجورٌ في اعتقاد بنيه وممارساتهم ، إمّا غفلةً أو جهلاً أو ارتداداً . والحلُّ الإسلامي هوالمخرجُ الوحيد ، المتمثّل في الوصول للسلطة لتطبيق الشريعة التي هي مقتضى ذلك النظام ومضمونه الباقي والصالح لكل زمانٍ ومكان . ومرةً أُخرى ؛ فإنّ هذه الفكرة الاعتقادية معروضةٌ هنا في نموذَجِها الصافي دون التفاصيل الخلافية . كما أنَّ هناك اجتهادات في الصِيَغ والوسائل تتخطَّى بعض هذا النموذج أو أكثره ، دون أن تفارقَ فكرة النظام الشامل كلياً . وهذه الأُطروحة في أصلها الاعتقادي ، ومؤدياتها السياسية جديدةٌ تماماً مقارنةً بالتجربة التاريخية الإسلامية رغم الرجوع لتلك التجربة رمزياً – وهي جديدةٌ في رؤيتها للمسألة السياسية بالذات ؛ لأنّ الفقهاءَ المسلمين كانوا يعتبرون مسألة الإمامة من ضمن الاجتهاديات والمصلحيات لا التعبديات ؛ ولنتأمَّل مفاصل المنظومة الجديدة على النحو التالي :

أ– النظر إلى الشريعة بوصفها بمثابة القانون ، وربط المشروعية التأسيسية (أي الإيمان) ، والشرعية (أي النظام السياسي وطريقة الوصول إليه) بها . فما دامت الشريعة بهذا المعنى غير مطبَّقة بشكلٍ شامل ؛ فمعنى ذلك أنَّ المشروعية منتفية، أي أنّ المجتمع غير إسلامي . والمعروفُ في المباحث العقدية أنّ استتبابَ ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة يَهَبُ المجتمعَ مشروعيته ، ولا يُخرجُ الأفراد أو الجماعات من الدين وبالتالي من المشروعية غير إنكار ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة كما سبق القول؛ من مثل إنكار التوحيد أو الصلاة أو الزكاة .. إلخ .

ب– اعتبار الشريعة مصدر كلّ السلطات ؛ بينما يرى الفقهاءُ المسلمون أنّ

المرجعية للجماعة وإجماعاتها . فالجماعة هي التي تحتضنُ النصَّ والدين ، وتستقلُّ بإدارة شأنِها العامّ . ثم إنّ القرآن ، كما قال الإمامُ عليٌّ ، لا ينطق ، وإنما ينطقُ به الرجال. ولهذا فإنّ تركيز السلطة في النصّ ، يعني نشوء طبقةٍ كهنوتيةٍ تحتكر هذه المرجعية وتسطو بها على الجماعة . ومنازعةُ تلك الفئة من جانب فئةٍ أُخرى تدعي الشيء نفسه، يؤدي إلى انقسامٍ دينيٍ ، وظهور فِرَقٍ دينية ، نجا منها الإسلام في تجربته التاريخية الطويلة ، إلى حدٍ كبير ، بفضل الاستناد إلى مرجعية الجماعة ، ومشاركة الجميع في السلطة الدينية والسياسية . وهذا معنى اعتبار العقل غريزةً لدى الفقهاء ، شائعةً في الناس على قدم المساواة ؛ بينما هو لدى الفلاسفة جوهرٌ فردٌ صادرٌ عن العقل الفعّال وتستقلُّ به قلةٌ حكيمة أو فردٌ متميّز .

جـ- إقامة أمر الدين كلّه على الدولة أو نظام الحكم . وهذا ، وإن كان يشجّع الخروجَ على النظام الفاسد وتغييره ؛ لكنه من جهةٍ أُخرى يضيّقُ الأمر على الناس، ويجعلُ استقرارَهُم الديني والسياسي في مهبّ الريح ؛ لأنَّ العودةَ لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل صغيرةٍ وكبيرة لاتصاله بالإيمان من جهة ، وبقُدْسية الأمر السياسي من جهةٍ ثانية – من شأنه شرعنة العنف باسم الدين ، وربط الدين بالنظام السياسي وجوداً وعدماً . والفتنة لدى الفقهاء التي تعني سفك الدم محرَّمةٌ نصاً . وقد اضطرت بعض الاتجاهات السياسية بسبب قُدْسية الشأن السياسي في مذهبهم إلى القول بالغيبة وبالتقية في زمن الغيبة. في حين اضطُرَّ آخرون في حقبةٍ ما للقول بالثورة الدائمة. والاضطرابُ الدائمُ لا يحلُّ معه استقرار، ولا يستتبُّ نظام .

د- إعطاء الأمير الإسلامي صلاحياتٍ وسلطاتٍ دينية ، باعتباره قائماً على تطبيق الشريعة . وقد قال الماوردي (–450هـ) وتبعه سائرُ فقهاء الأحكام السلطانية إنّ وظيفتي الإمام : « حراسة» الدين و«سياسة» الدنيا . فلا عملَ للسلطان في تحديد العقيدة ، ولا في الاشتراع . وهناك جهاتٌ أُخرى هي التي تحدّدُ ما هو الدين ، وتتولى تفسير النصّ والاستنباط منه . وبسبب هذا الفصل المجالي بين السياسة والشريعة ، ظلَّ المفكرون المسلمون المُحدَثون يقولون: إنّ نظام الحكم في الإسلام مدني .وهذا يقول به أيضاً أكثر الإسلاميين ، بمعنى أنّ السلطان ليس

معصوماً . لكنْ ما فائدةُ ذلك إذا كـان أمرُهُ مُطاعـاً في الديـن والدنيا ؟! ولذلك فقد كان أبو الأعلى المودودي (1979م) محقاً ، وهو الإحيائي المعروف ، عندما رأى بمقتضى نظرته الدامجة للدولة بالدين ، أنّ نظام الحكم في الإسلام ثيوقراطي ؛ ثم عاد فقال : إنه ثيوديمقراطي !



ذكر الباحثان الفرنسيان أوليفييه روا وجيل كيبيل ، كلٌّ على حدة ، أنّ الإسلام السياسيَّ فشِل . فهو ما استطاع الوصول إلى السلطة في غير إيران والسودان ، وفيهما مشكلاتٌ كثيرةٌ تكادُ تكونُ مستعصية . لكنْ من جهةٍ ثانيةٍ للنجاح والفشل مقاييسُهما التي يكثُرُ حولها الخلاف . فقد تمكَّن الإسلاميون ، أو حركة الإحياء الإسلامي ، أو الصحوة الإسلامية ، وخلال العقود الخمسة الماضية ، من إنتاج صورةٍ جديدةٍ للإسلام ، لها جماهيرُها الواسعة ، حتى بين غير الحزبيين . ولا يمكن أن نقرأ تلك الصورة أوالخطاب قراءةً بنيويةً فقط ، كما حاولتُ أن أفعل ؛ بل لا بُدَّ من ملاحظة أمرين اثنين سياقِيَّين ، لا يمكنُ تجاهُلُهما : فَشَل الدولة القائمة في الوطن العربي في القيام بوظائفها ، والهجمة الاستعمارية ثم اصطفافات الحرب الباردة ، والتي حوَّلت ديار المسلمين ، وبخاصةٍ ديار العرب إلى مواطن للصراع ، الذي لم يخمُدْ أُوارُهُ بعد كما يظهر في فلسطين والعراق والسودان والصومال . وهكذا تضافرت ثلاثة عوامل في إنتاج الوضع الراهن : فشل الدولة العربية في صون الوجود والمصالح ، واتجاه نظام الهيمنة الدولي لاستتباع الوطن العربي واحتلال أجزاء منه . والأمر الثالث : الإحياء الديني الذي نشترك في ظواهره مع أجزاء أُخرى من العالم ؛ لكنه أعنف وأوسع عندنا بسبب العاملين السابقين ، وبسبب طبيعة الفكر المهدوي السائد . وهكذا فانسداد المجال السياسي من جهة، وهجمة الاستنزاف والاستضعاف من جهة أُخرى أمران مهمّان في اندفاع الشبان السلفيين والأصوليين باتجاه حلْبة الصراع الدائر ، وفي تجنيد وتحشيد الأنصار . وأيّـاً ما تكن وجوهُ النجاح والفشل ، أو الجدوى والملاءمة ؛ فإنّ الحجةَ الرئيسية الذهاب إلى أنّ «الآخرَ» لا يرتدع ، وأنه لا طريقةَ للكفاح إلاّ بهذه

الأساليب ، بسبب تعذُّر الوسائل الأُخرى ؛ أي بسبب الانسداد السياسي ، وحرمان الناس من المشاركة في إدارة شأنهم العامّ ، ومن التفكير بطرائق أُخرى للدفاع عن الوجود والمصالح .

بيد أنّ مقولات الإسلام السياسي عقدية ، ومقفَلةٌ ، ونضاليةٌ ، بحيث لا تستطيعُ الإفادةَ من ذلك الانسداد في حشْد التأييد الداخلي من ورائها لكي تكونَ بديلاً للأوضاع القائمة . إذ إنها كما سبق القول تستندُ إلى مقولة الحقّ والهدى وعصمة الشريعة ، فيصبحُ الناسُ أدواتٍ وليس هَدَفاً . وقد كان ذلك واضحاً منذ السبعينات والثمانينات من القرن الماضي ، حين كان الإسلاميون بعشرات الألوف في سائر سجون الوطن العربي ، وكانت شعبيتهم في الذِروة ، ومع ذلك فقد كانوا متشككين في الديمقراطية والانتخابات ، ومترددين في الدفاع عن أنفُسهم باسم حقوق الإنسان ، بحجة أنَّ الأمرين وضعيان ، وتغريبيان ، وأنّ الحاكمية لله وليس للناس . كأنما كان الناس حاضرين ويتحدَّون الشريعة ، أوهُم كذلك اليوم ؛ في حين أنه لا ضمانة للشريعة والدين إلاّ هؤلاء الناس بالذات . ورغم أنَّ الأمور تغيرت الآن كثيراً، فما يزال الجدال دائراً حول مصدر السلطات ومرجعيتها . ولا علاقة للتيار الرئيسي في الحركات الإسلامية بأعمال القتل الجارية طبعاً ؛ لكنّ هذا الاستخفافَ بأرواح الناس وكراماتهم وإنسانيتهم ما كان تصوُّرُهُ ممكناً لولا الفكرُ النضالي الذي يتخذ من الدين عَضُداً في الصراع تحت اسم الجهاد في الداخل والخارج .

ويتصل الجانبُ الآخَرُ من الصراع بالأُطروحة الثالثة التي سميتُها في بعض كتبي : رؤية العالم . فالهجمة الأميركيةُ أحدُ الوجهين ، أمّا الوجهُ الآخَرُ فالرؤية القائلةُ بالفسطاطين والدارين والمفاصلة وجهاد الطلَب وما شابه . وقد كان الفقهاءُ المسلمون يعتبرون العالم واحداً ، والدارين تنظيماً قانونياً ، ومن بين مَنْ قال بذلك الإمام الشافعي (204هـ) الذي أجاز الجهادَ بعلّة الكفر ، بخلاف سائر الفقهاء الذين ما رأوا للجهاد علّةً غير دفع العدوان . فالعلاقةُ بالعالم ، عالم بني البشر تتجاوز المقاتلة والمهادنة إلى الحياة المشتركة . وإذا كان منطِق القوة يسودُ العلاقات الدولية ؛ فإنّ شعوب العالم المتقدم التي خرجت للتظاهر ضدَّ الحرب على العراق ، تتصور وتعملُ لمنطقٍ آخَرَ للعلاقات الإنسانية ، يكونُ علينا الدخولُ

فيه ، أو الإسهام في نُصرته من أجل وجودنا ومصالحنا . ولا شكَّ أنّ القضية الفلسطينية هي أهمُّ ديوننا على العالم ، وقد كانت لها آثارٌ مدمّرةٌ على دولنا وبلداننا، وأفكار شبابنا وتوجهاتهم. فقد أُلقيت على عاتق دولنا الضعيفة القابعة يومَها تحت سيطرة الاستعمار أو التبعية أهمُّ مشكلةٍ في العالم منذ أكثر من ألفي عام وهي المشكلةُ اليهودية . إنها مشكلةٌ عجزت عن حلّها بالحُسنى أو بالقوة إمبراطورياتٌ منذ العصور القديمة إلى اليوم . وطبيعيٌّ ألاّ يكونَ بوسعنا حلّها بمفردنا ، كما أثبتت السنون الخمسون الماضية . ولا شكَّ أنّ جزءًا من فشل الدولة العربية وجمودها يعودُ للفشل في حلّ المسألة الفلسطينية . على أنّ آثارها الفكرية والثقافية كانت بالغة السوء أيضاً . إذ إنها هي وراء ظهور فكرة المؤامرة من جانب العالم على الإسلام ، والمؤامرة اليهودية على العالم كلِّه ، عبر ثالوث الماسونية والماركسية والفرويدية الذي تبناه الإسلاميون منذ الستينات أخذاً عن وضائع الفاشيات الأوروبية ، وبروتوكولات حكماء صهيون المشهورة . فالعجز العربي/الإسلامي أمام الصهيونية التي استولت بمساعدة الغرب على فلسطين ، تخندقَ وراء أُطروحات المادية الغربية ، والمؤامرة اليهودية ، ليقطع مع العالم ، وليزيدَ من عقائدية النضال بشتى الاتجاهات .

وهكذا ، فإنّ للعقائدية الإسلامية المتعالية على السياسة بوصفها مساوماتٍ وتنازلات ، سياقاتِها الداخلية والخارجية ؛ لكنها لا تشكّل إجابةً صحيحةً أو مُجْديةً؛ لأنها في الوقت الذي تختزل فيه العالم إلى عدو ، تختزل الإسلام إلى أيديولوجيا للمواجهة ، واضعةً المسلمين ودينَهم بين حدَّي السكّين . وقد كان صراع الهيمنة قبل أحداث 11 سبتمبر 2001 جيواستراتيجياً ؛ أمّا بعد ذلك الحَدَث الهائل فقد صار له جانبٌ ثقافيٌّ وسياسيٌّ أيضاً يتمثّلُ في أمرين أو دعويين : نشر الديمقراطية في الوطن العربي ، ونُصرة الإسلام المعتدل على الإسلام المتطرف. وهذا يزيدُ من حِدّة الصراع من جهة ، ويُبقي الإسلاميين أسرى ردود الفعل لجهة الفكر المتشدّد ، ولجهة الهجمات التفجيرية والانتحارية .

* * *

إنّ مأزق الفكر الإسلامي ، الذي لا يستطيع الخروجَ منه ولا الفكاك يكمن في تلك الرؤية الفصامية للعالم، ومسائل الولاء والبراء فيها. وقد أنتجت السياقاتُ المأزقيةُ صراعاً مزدوجاً على الإسلام .

هناك صـراعٌ مزدوجٌ على الإسلام إذن . في الداخل صراعٌ على السلطة مع الأنظمة ، وعلى المرجعية مع التيارات الإسلامية والتيارات الفكرية الأخرى . ومع الخارج اقتتالٌ في المجال الاستراتيجي ، وفي المجال الثقافي / الحضاري . إنه في نظر طارق علي وإدوارد سعيد صراع الأصوليات. أما الحقيقة فهو صراعُ الراديكاليات . ومع الراديكالية التي تُقاتلُ حتى الفناء وليس الإفناء ، لا حديث عن الوسطية ؛ لأنّ المُنْبَتّ ، كما قال صلوتُ الله وسلامُهُ عليه ، لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. وبالوسع القول: إننا محتاجون لإصلاحٍ سياسي وآخَرَ ديني / ثقافي . بيد أنّ الإصلاحَ ليس إجراءاتٍ وحسْب ؛ بل بيئاتٌ وعزائمُ ونهضويات . ولا يبدو شيءٌ من ذلك حاضراً لا عند الأميركيين ولا عند خصومهم . فالأزمةُ شاملة وقد نالت من المسلمين، وهـي تنالُ الآنَ من الإسلام .

ما عاد ممكناً القول: إن الحزبيين الإسلاميين يستأثرون بالمرجعية الدينية ، ويحاولون منافسة أولياء الأمور على الشأن السياسي ، والاستكانة إلى ذلك . فالمسألة تتجاوز هذا المجتمع أو ذاك، وهذا النظام أو ذاك ، لتهددَ الوجود الإسلامي ، والقدرة العربية والإسلامية على الثبات والصمود واستشراف المستقبل من ضمن الاستقرار والاستمرار. إنّ التصدي للمسؤوليات بشكلٍ جماعيٍ ومنظمٍ ضرورةٌ لتجاوز الاستئثار، ولتجاوز الاستبداد ، ومباشرة الأمور العامة بطرائق تصون الوجود وتحقق المصالح. ولا طريق لذلك إلا الآليات الحديثة التي تضمن الحريات الأساسية ، وتقيم رقابةً تنظيميةً وقانونيةً من خلال الدساتير ومتفرعاتها . وكل ذلك من ضمن الاقتناع بسلطة الجماعة وإجماعاتها وأكثرياتها وقدراتها على تعقل مشاكلها وإنجاز مصالحها. إن مباشرة الجماعة لسلطتها بالآليات الديمقراطية كفيلٌ بألاّ يستأثر فريقٌ مهما بلغت سطوته بالأمر الديني أو الأمر السياسي ، أو تكون فتنةٌ لا تقتصر على الذين سعروا نيرانها من الغلاة وقصار النظر: ﴿واتقوا فتنةً لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة﴾، وقوله ﷺ : (إن المنبتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى).





بين المتغيرات العالمية والثوابت الإسلامية

محمد السماك(*)

يقول المستشرق الإنجليزي «مونتغمري وات» في كتابه «الفكر السياسي الإسلامي»: إذا ألقينا نظرة عامة على العلاقة بين الدين والسياسة، فإن من المفيد الاهتمام أولاً بموقع الدين في حياة الفرد.

فبالنسبة للشخص الذي يشكل الدين عنده معنى خاصاً، وليس مجرد تعلّق شكلي، يمكن التأكيد على نقطتين:

النقطة الأولى: أن الأفكار التي تتضمنها ديانته ترسم له الإطار الثقافي الذي يحيط بنشاطاته وبأعماله كلها. ومن خلال هذه العلاقة تكتسب نشاطاته أهميتها. كما أن هذه العلاقة قد تؤثر بطرق معينة على البرنامج العام لحياته.

النقطة الثانية: أن الدين من حيث إنّه يؤدي بالمؤمن إلى وعي المضمون الأوسع الذي تقوم عليه الأهداف الممكنة لحياته، يولّد -الدين- لديه الحوافز المحرِّكة لسائر النشاطات التي يقوم بها.

وبالفعل فإنه من دون هذه الحوافز الدينية، لا يمكن القيام بالكثير من هذه النشاطات.

ومن خلال هاتين النقطتين يتبين لنا كيف أن الدين يحتل موقعاً مركزياً في حياة الإنسان، ليس من حيث إنّه يقررُ الكثير من التفاصيل (مع إنه يفعل ذلك

(*) كاتب وباحث من لبنان .

بالفعل في بعض الحالات)، ولكن من حيث إنه يوفر للإنسان أهدافاً عامّة في الحياة، ويساعده على التركيز وعلى تجميع قواه من أجل تحقيقها[1].

وهذا يعني أنه لا قيمة لحياة الإنسان إذا لم تكن له خلفية ثقافية يستمّد منها معنى لحياته، وبالتالي فإن تذويب أي ثقافة خاصة هو تذويب للقيم التي تقوم عليها إنسانيته، وتدمير لها. وعندما يتداخل الدين مع الثقافة، أي عندما يكون الدين مكوّناً بامتياز، أو المكوّن الأساس للثقافة، يأخذ الدفاع عن الخصوصية الثقافية بُعداً مقدّساً على النحو الذي نشهده اليوم في مواقع متعددة من العالم، بما في ذلك – وخاصة– في عالمنا العربي– الإسلامي.

إذا كان هذا الدور المركزي للدين في ثقافة الفرد والمجتمع يشكل أساساً ثابتاً ومستمراً فإنه يواجه اليوم عالماً دخل مرحلة جديدة تتلاشى معها الحدود السياسية وتتداخل فيها الثقافات والتقاليد الدينية والاجتماعية. فقد تحولت القضايا الوطنية (مثل حقوق الأقليات وحقوق الأفراد وحرية العبادة وسواها) إلى قضايا عالمية تتجاوز الأُطر الوطنية أو المجتمعية المحدودة. وكذلك تحولت القضايا العالمية (مثل السلام والتنمية وحركة رؤوس الأموال والاستثمارات والخدمات وتبادل السلع) إلى قضايا وطنية وداخلية.

تضع هذه المتغيرات العميقة والشاملة العالم العربي والإسلامي، الذي يعاني من التخلّف من جهة ومن الخوف على الذات من جهة ثانية، أمام تحديات تحتم عليه صياغة نهج جديد وأسلوب جديد للتعامل مع هذا العالم. إن مظاهر هذا التخلف تصفع الإنسان العربي والمسلم قبل أن تثير تساؤل الإنسان الغربي. إلا أنَّ البحث عن أسباب التخلّف عن مواكبة العصرنة والحداثة يقودنا إلى التوقف أمام العوامل الآتية:

1- تعريف الحداثة والعصرنة وتحديد مقاييسها ومواصفاتها.
2- دور الدين كحافز أو كعائق في التحديث والتطور (نظرية ماكس فيبر– الأخلاق البروتستنتية والرأسمالية–).
3- ربط التحديث بالاستتباع في الثقافة الغربية (نظرية بنجامين كيد).
4- ربط التحديث بالمحافظة على الذات في الثقافة المشرقية العربية –الإسلامية

(نظرية الإصلاحيين من رفاعة الطهطاوي- محمد عبده- رشيد رضا- جمال الدين الأفغاني- شكيب أرسلان حتى مالك بن نبي).

في الأساس ينفتح العالم العربي والإسلامي ثقافياً وحضارياً على الآخر بكل ثقة وبلا تحفظ. من عهد المأمون الذي أسَّس بيت الترجمة عن التراثات اليونانية والفارسية والهندية، حتى عهد عبد الناصر الذي وضع مشروع ترجمة الألف كتاب، مروراً بعهد محمد علي الذي أوفد إلى الغرب العشرات من البعثات الطلابية لمواكبة التقدم العلمي والتقني في أوروبا. مع الإشارة السريعة إلى الدور المهم للأديرة في لبنان في الترجمة والطباعة باللغة العربية.

لم يكن الدين عائقاً في وجه هذا الانفتاح. بل إن في الدين الكثير من الحوافز التي مارست دورها الفعّال في عملية السعي وراء المعرفة والعلم «ولو في الصين». غير أن هذا التوقّ للانفتاح كان يصطدم دائماً بنظريات معاكسة لعل آخرها نظرية «صراع الحضارات» التي طلع بها المفكر الأميركي «صموئيل هنتغتون»، ذلك أن هذه النظرية قد تكون وجهاً عصرياً لنظرية بنجامين كيد Benjamin Kidd التي يدعو فيها إلى هيمنة العنصر الإنكلوسكسوني على العالم لأنه كما يدّعي «العنصر الأقوى والأفضل ولأنه رائد التحديث والتطوير الإنسانيين».

ولقد ذهب ألبرت بايت Albert Bayet إلى حد اعتبار الاستعمار إثراء للشعوب المستعمرة فكرياً وعلمياً وحضارياً ما يجعل منه -أي من الاستعمار- واجباً على الشعوب المتقدمة وحقاً للشعوب المتأخرة.

طبعاً من السذاجة ربط عدم مواكبة العالم الإسلامي إنتاجياً -وليس استهلاكياً فقط- للنهضة الحضارية المعاصرة، بالدور الخارجي وحده، وإن كان من السذاجة في الوقت نفسه التقليل من فعالية هذا الدور.

إن الوعي العربي - الإسلامي بواقع التخلف، والوعي بضرورة بذل قصارى الجهد لمواكبة التقدم، والوعي بالثمن المطلوب أداؤه من أجل التغيير المنشود ليس مسألة بسيطة وليست مسألة قابلة للتجاهل. وكما يقول الفيلسوف النمساوي غادامر: «صحيح أن الوعي يملك مقومات ثقافية بارزة، ولكن التغيير لا يتم في الوعي، بل في الواقع، وهو سياسي واجتماعي وفردي».

وكما يقول غادامر أيضاً، فإنه «في ظروف الأزمنة الصعبة المزلزلة يتراجع الوعي بالمصالح لصالح ثقافة الهوية فيبدو أنه لا مخرج من الأزمة أو المأزق إلا بالصدام مع الخصم الحقيقي أو الموهوم».

إن التعامل مع المتغيرات العالمية بفكرٍ اعترافي لا إنكاري، وبروح استيعابية لا تصادمية، وبأسلوب نقديٍ للذات لا رفضيٍ للآخر، يقتضي استلهام الحكمة في الموقف وفي السلوك معاً من الثوابت الإسلامية.

فالإسلام يقول بوحدة الإنسانية وبتنوعها. ويرسي أسساً ومبادئ لاحترام التنوع والتعدد الإثني والثقافي والديني بحيث تشكل هذه الأسس والمبادئ جوهر العقيدة الإسلامية، لا يكتمل إيمان المسلم بل لا يكون أساساً من دونها.

وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات الكريمة التي تؤكد على ذلك.

فالله – سبحانه وتعالى – كرّم بني آدم. أي أن الكرامة الإلهية للإنسان تشمل الناس جميعاً وليست وقفاً على مؤمن دون آخر، أو على المؤمنين دون سواهم.

ثم إن الله – سبحانه – استخلف الإنسان في الأرض ولم يستخلف أمة دون أخرى.

والله – سبحانه – خلق الناس جميعاً من نفس واحدة تأكيداً للمساواة بينهم. ثم جعلهم أمماً وشعوباً متعددة الألسن، مختلفة الألوان والأجناس متنوعة الشرائع. ولو شاء غير ذلك فإنما يقول له كن فيكون.

تفصيلاً لهذه القواعد الكلية، سوف أقتبس ثلاث آيات كريمة من بين العشرات من القرآن الكريم.

تقول الآية الأولى: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2] تكشف هذه الآية الكريمة عن ثلاث قواعد:

القاعدة الأولى: هي الوحدة الإنسانية. بمعنى أن الناس جميعاً يشكلون أمة واحدة خلقهم الله من نفس واحدة. ولقد قال القرآن الكريم : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾.

القاعدة الثانيـة : هي التنوع الإنساني حيث تتابع الآية الكريمة : ﴿وجعلناكم

شعوباً وقبائل ﴾. أي أن هذا التنوع جُعل بإرادة إلهية، وأن وجوده هو تجسيد لهذه الإرادة الإلهية وتعبير عنها.

القاعدة الثالثة هي أن الهدف من هذا التنوع هو التعارف بين الناس تحقيقاً لوحدة تحفظ التنوع وتحترمه وتصونه. حيث تكتمل الآية القرآنية بتحديد الحكمة من التنوع بقولها : ﴿ لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾.

فالمتعارف هو الجسر الذي يربط بين الجماعات المتنوعة والمختلفة ولكن لا تعارف من دون معرفة. ذلك أن التعارف يقوم أساساً على المعرفة. ويفترض بالآخر أن يكون مختلفاً حتى نتعرف إليه. ويفترض أن نكون نحن مختلفين عنه حتى يتعرّف إلينا. ومن دون هذا الاختلاف ما كانت هناك حاجة للمعرفة، وما كان للتعارف أساساً أن يكون. من هنا فإن الدعوة القرآنية للناس ليتعارفوا هي في حدّ ذاتها دعوة لهم للتعرّف على ما بينهم من اختلافات وللاعتراف بهذه الاختلافات، ولإدراك حتمية استمرارها، ولبناء مجتمع إنساني واحد ومتناغم على قاعدة معرفة المختلفين وتعارفهم.

كثيرة هي الإشارات إلى الاختلاف والتنوع التي وردت في القرآن الكريم، أذكر منها:

﴿ وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ﴾[3].

﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾[4].

﴿ ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ولكن يُدخِلُ من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من وليّ ولا نصير ﴾[5].

لقد شاءت الحكمة الإلهية أن يكون الناس رغم وحدة الخالق، ووحدة الخلق أمماً وشعوباً مختلفة. فالوحدة الإنسانية تقوم على الاختلاف والتنوّع وليس على التماثل والتطابق. ذلك أن الاختلاف آية من آيات عظمة الله ومظهر من مظاهر روعة إبداعه في الخلق. يقول القرآن الكريم: ﴿ ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين ﴾[6]. وبالتالي فإن الاختلاف العرقي لا يشكل قاعدة لأفضلية ولا لدونية. فهو اختلاف في إطار الأسرة الإنسانية الواحدة، يحتم احترام الآخر كما هو وعلى الصورة التي خلقه الله عليها.

إذا كان احترام الآخر – كما هو – لوناً ولساناً (أي إثنيّاً وثقافياً) يشكل قاعدة ثابتة من قواعد السلوك الديني في الإسلام، فإن احترامه – كما هو عقيدة وإيماناً – هو إقرار بمبدأ تعدد الشرائع السماوية واحترام لمبدأ حرية الاختيار والتزام بقاعدة عدم الإكراه في الدين.

فالقرآن الكريم يقول: ﴿ولكل وجهة هو مولّيها﴾[7]. وفي إشارة واضحة إلى تعدد التوجهات يقول أيضاً: ﴿وما بعضهم بتابع قبلة بعض﴾[8].

﴿لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنّك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم﴾[9].

﴿كل أمة تدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون﴾[10].

معنى ذلك، أنه مع اختلاف الألسن والألوان، كان من طبيعة رحمة الله اختلاف الشرائع والمناهج، وهو ما أكد عليه القرآن الكريم بقوله: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم، فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾.[11] فالاختلاف الثقافي والعرقي والديني والمذهبي باقٍ حتى قيام الساعة، والحكم فيه يومئذ لله. والتعامل مع بقائه لا يكون بإلغائه ولا بتجاهله، بل بالتعرّف إليه وتقبّله واحترامه كسنّة دائمة من سنن الكون.

في الأساس «الحق واحد» كما يقول أبو الوليد الباجي في كتاب أحكام الفصول في إحكام الأصول. «وأن من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق. ولكننا لم نكلف إصابته، وإنما كلفنا الاجتهاد في طلبه. فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصابه فقد أجر أجرين: أجر الاجتهاد وأجر الإصابة للحق. ومن اجتهد فأخطأ فقد أجر أجراً واحداً لاجتهاده ولم يأثم لخطئه».

هذا يعني أن الاجتهاد كعمل فكري إنساني مفتوح على الصواب والخطأ. وبالتالي فإنه ليس مقدساً، وإنه ليس لأحد حقّ احتكار الصواب بالمطلق. أو حقّ توجيه اتهام الفكر المختلف بالخطأ بالمطلق. فمن أبرز صفات السماحة الإسلامية أن المفكر أو المجتهد المخطئ لا يؤثم على خطئه، بل يُؤجَر على اجتهاده، حتى

إذا أصاب يؤجر ثانية لإصابته الحق. من هنا قول أبي حنيفة «رأيي صحيح يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب».

إن الاعتقاد بأن جماعة ما هي وحدها التي تفهم النص الديني فهماً صحيحاً، وبالتالي، فإن هذه الجماعة هي وحدها المؤتمنة على الدين، وإن كل من هو خارج الالتزام بمفهومها، وبها، هو خارج على الدين، هذا الاعتقاد يتناقض في الجوهر وفي الأساس مع الدين كمعطى إلهي، ويتناقض مع الموروث الفكري الديني كمعطى ثقافي واجتهادي والذي يشكل ثروة فكرية لسلسلة غنية من التجارب الإنسانية في الفهم الإنساني للنصّ الإلهي المقدس. يرسي الإسلام قواعد لعلاقة الإنسان بنفسه. ولعلاقته بأخيه الإنسان (سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن) ولعلاقته بمجتمعه، ولعلاقته بربه. هذه القواعد الكلية تشمل قضايا وأموراً حياتية تتغير بتغير الأزمان والمجتمعات. ولذلك فإن الحكمة الإلهية قضت بصياغة النصوص الدينية بحيث تترك المجال مفتوحاً أمام الفكر الإنساني لفهمها وهضمها ولاستنباط الأحكام منها وفقاً للمستجدات والمتغيرات التي تواكب حركة التطور الإنساني.

وفي الأساس أيضاً لا تكون الوحدة إلا مع الآخر. والآخر لا يكون إلا مختلفاً. وإلا فإنه لا يكون آخر. هذا يعني أن المحافظة على الوحدة تتطلب المحافظة على الآخر، وأن استمرارها هو استمرار له. وهو يعني بدوره أن الوحدة يجب أن لا تؤدي أساساً إلى محاولة إلغاء الآخر أو تذويبه، وألا تصبح وحدة مع الذات. فما من وحدة قامت واستمرت وازدهرت إلا وفيها تماه للآخر. وما من وحدة تهاوت وتفتّتت إلا نتيجة امتهان حق الآخر المكوّن لها في أن يكون نفسه، أي أن يكون آخر.

يتحدث فرويد عن نرجسية الاختلاف. ويقول: إنه مهما كان الاختلاف محدوداً فإنه يحتل موقع القلب في هوية كل منا.

أرسى الإسلام ثلاث قواعد أساسية تقوم عليها الوحدة في التنوع.

لا يتناقض الاختلاف مع الوحدة الإنسانية، فالعلاقة التكاملية بين الوحدة والاختلاف تبرز من خلال المبادئ الثلاثة التالية التي قال بها القرآن الكريم:

المبدأ الأول هو التداول: ﴿تلك الأيام نداولها بين الناس﴾[12].إذ لو كان

الناس كلهم شعباً واحداً أو إثنية واحدة أو على عقيدة واحدة وفكر واحد- لما كانت هناك حاجة للتداول. ولأنهم مختلفون، ولأن الإرادة الإلهية شاءت أن يكونوا مختلفين، فكان لا بد من التداول. والتداول يعني تواصل الإنسانية واستمرارها بما هو مناقض لمقولة نهاية التاريخ. فالتداول حياة، والنهاية موات.

المبدأ الثاني هو التدافع: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾[13]. فالتدافع -وليس التحارب ولا التصادم- هو تنافس ارتقائي وتطويري للمجتمعات الإنسانية المختلفة. ذلك أن المجتمعات هي كالمياه، إذا ركدت أسنت، وإذا تحركت وتدافعت أمواجها تعانقت مع حركة الضوء والريح مما يوفر لها عناصر الحياة والانتعاش والنمو والتقدم. فمن دون الاحتكاك الفكري والتلاقح الثقافي والتدافع الحضاري بين الناس المختلفين والمتنوعي الثقافات، يفقد الذهن عطشه إلى المعرفة التي هي عود الثقاب الذي يلهبه. إن الاختلاف بين الناس وما يشكل الاختلاف من تدافع هو أحد أهم مستلزمات عدم فساد الأرض.

المبدأ الثالث هو التغاير: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر بجناحيه إلا أمم﴾[14]، وقوله - تعالى-: ﴿ولكل أمة رسول﴾[15], وقوله تعالى: ﴿كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم﴾[16].

فالتغاير والاختلاف هو القاعدة، وهي قاعدة عصية على التجاوز، تشكل الثابت الدائم في المجتمعات الإنسانية منذ بدء الخلق وحتى نهاية الزمن.

ولذلك أرسى الله قاعدة التعارف المكملة لقاعدة الاختلاف والتغاير. والقاعدتان معاً تشكلان الأساس الذي تقوم عليه الأخوّة الإنسانية التي لا سلام ولا استقرار من دونها.

إنّ إيمان المسلم لا يكتمل إلا بالإيمان بالمسيحية وباليهودية رسالتين منزّلتين من عند الله. ففي القرآن الكريم نصّ واضح بذلك ﴿قولوا آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أُوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾[17].

الآية الثانية التي أقتبسها من القرآن الكريم تخصّ أهل الكتاب من مسيحيين

ويهود. وتقول الآية: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[18].

فالدعوة إلى كلمة سواء هي في الأساس دعوة إلى البحث عن جوامع مشتركة تقوم عليها العلاقات بين المؤمنين بإله واحد وإن تعدّدت وسائل تعبيراتهم عن هذا الإيمان وممارستهم له.

أما الآية الثالثة فهو الدعوة إلى معالجة الاختلافات والتباينات بالتي هي أحسن. وتقول الآية الكريمة: ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌّ حميم﴾[19]. والدعوة إلى التعامل حتى مع العدو بالتي هي أحسن تناقض اللجوء إلى العنف والإرهاب وترفض الإلغائية وتنكر التكفير. فالدعوة الإلهية إلى الدفع بالتي هي أحسن ليست مقتصرة على العلاقات بين المسلمين خاصة أو المؤمنين عامة، بل إنها تتسع لتشمل العلاقات بين الناس جميعاً.

إن من شأن التعصب للدين أو للمذهب أو للجماعة أن يقيم جُزُراً من التنوع المتباعدة والجاهلة للآخر، وبالتالي المتشككة فيه والمستنفرة دائماً لمواجته، وهذا تنوع خارج إطار الوحدة. بل رافض لها. أما التعارف فإنه على العكس من ذلك يقيم وحدة في إطار التنوع تتعرف على الآخر وتعترف به، وتبادله الاحترام والثقة والمحبة، وهذه وحدة في إطار التنوع.

إن منطق رفض الآخر، وإنكار فكره المختلف الذي يقول به، أو تجاهله، أو محاولة إلغائه، هو منطق إلغائي للذات. إنه منطق يوسع دائرة الخصوم والأعداء، ويوفر المبررات لاستدراج العالم العربي- الإسلامي إلى جبهات صراع غير صحيحة وغير متكافئة. بل إنه يضع العالم العربي- الإسلامي في مواجهة مع العالم، الأمر الذي يتخذ حجة لتبرير الاتهامات الجماعية التي توجَّه إليه ظلماً. والمسافة واسعة جداً بين الدعوة إلى الله « بالتي هي أحسن» التي يقول بها الإسلام السمح، والدعوة التكفيرية الإلغائية التي يقول بها الغلاة المتنطعون.

في العلاقات الإنسانية سلبيتان لا تصنعان إيجابية: « وحدة تعسفية تطمس الاختلاف والتنوع (كما كان الأمر في الاتحاد السوفياتي السابق)، وتعددية مطلقة تدير ظهرها للآخر المختلف وتأبى الوحدة على قاعدة احترام الاختلاف والتنوع،

(كما هو الأمر اليوم في البلقان وفي مناطق أخرى من العالم)».

تتضح من هنا أهمية مبدأ التعارف الذي قال به الإسلام من حيث إنه يقوم على العلم والمعرفة، وهما من أسمى هبات الله للإنسان « وعلّم (الله) آدم الأسماء كلها».

والأساس الذي تقوم عليه إخوة إنسانية تغتني بالاختلاف وتحترمه وتجعل منه قاعدة للائتلاف والتوافق وليس للخلاف والتنابذ.

❋ ❋ ❋

1 – Montgomery Watt, Islamic Political thought, Edinbourgh Uni. Press, 1968, P28.

2– سورة الحجرات، الآية 13.

3 – سورة يونس، الآية 19.

4 – سورة هــود، الآية 118.

5 – سورة الشورى، الآية 8.

6 – سورة الروم، الآية 22.

7 – سورة البقرة، الآية 148.

8 – سورة البقرة، الآية 145.

9 – سورة الحج، الآية 67.

10 – سورة الجاثية، الآية 28.

11 – سورة المائدة، الآية 48.

12 – سورة آل عمران، الآية 140.

13 – سورة البقرة، الآية 251.

14 – سورة الأنعام، الآية 38.

15 – سورة يونس، الآية 47.

16 – سورة الرعد، الآية 30.

17 – سورة البقرة، الآية 136.

18 – سورة آل عمران، الآية 64.

19 – سورة فصلت، الآية 34.





التوظيف السياسي لمفهوم «الفتنة» في التاريخ الإسلامي

رضوان زيادة(◆)

إذا كانت العلاقة بين المعرفة والسلطة متداخلة ومتشابكة بحيث يصعب الكشف عنها وجلاؤها، وإذا كانت السلطة تُمارس فعلها وتأثيرها ضمن حقلها ومجالها التداولي، فإن المعرفة وبما تملكه من سلطةٍ لا تكون أبداً بمنأًى عن هذا الحقل، بل هي فاعلة فيه ومشكّلةٌ لحدوده ومكوّنةٌ لمستوياته الدلالية[1]. وإذا كانت السلطة أولية على المعرفة كما يقرر فوكو، فإن علاقات المعرفة تظل متداخلة أو كامنة إن لم تكن مندمجة في العلاقة التبادلية مع السلطة[2].

وهنا تغدو أهمية المحاولة في إعادة النظر في أهم جانب من تاريخ المعرفة في الإسلام. هذه المعرفة التي يجب أن يُنظر إليها لا كإنتاجات فردية محضة أو كجزرٍ ثقافية معزولة، مقطوعة الصلة بمحيطها الاجتماعي والتاريخي، وإنما يجب النظر إليها انطلاقاً من وظيفية المعرفة الأصولية داخل جمهور المجتمعات الإسلامية، فالعلاقة جدليةٌ بين إنتاج المعرفة عند رجل العلم في الإسلام وبين معاناته اليومية لمشاكل ذلك الجمهور[3].

فدَرسُ علم الأصول وإعادة تقويم بنية خطابه وطبيعة تشكّله ضمن الهموم والمشاغل المعرفية والاجتماعية لظرفيته التاريخية يجعل من تاريخ إنتاج المعرفة

◆ كاتب وباحث من سورية .

وتدوينها في الإسلام تاريخاً للمجتمع بأكمله بشكلٍ من الأشكال، والوقوف من جديد على بنية الخطاب الأصولي، وخاصة على طبيعة المقاصد الشرعية الكلية، من شأنه تجنيب الفكر الإسلامي المعاصر مزالق الوقوع في الغلوّ والتقصير معاً، وذلك بفضل ما يتضمنه منطق تلك المقاصد من مراعاةٍ لطبيعة الوقائع، والعمل بالتدريج على تطويعه .

لقد تداخل الأخلاقي والسياسي في العلوم الإسلامية، إذ نلاحظ أنه بقدر ما تتعين أسماء المؤمن والفاسق والكافر بقدر ما تتحدد أحكام كلٍّ واحدٍ منهم في المجتمع السياسي قبل الآخرة، وهو ما يعني أن التحديد الميتافيزيقي لكلٍ من الإيمان والفسق والمكر يتخذ بالضرورة بعداً سياسياً، يؤدي مباشرةً إلى مسألة الحقوق والواجبات المجتمعية والسياسية[4].

تجلّت هذه الظاهرة أيضاً «ظاهرة التداخل المعرفي» في الآداب السلطانية[5]، وفي خطاب أبي الحسن الأشعري الكلامي. الذي يبني حكماً على واقعٍ سياسي تعيشه الأمة، حكماً يتخذ صفة الأبدية لما بعده والإلزام لمن يليه، إذ ما دام «الفساد» قد ظهر في البر والبحر، فلا يجوز الحديث عن ميثاقٍ يربط الحاكم بالمحكومين، والراعي بالرعية، بل حتى لو جاز الحديث عن ميثاق في بداية تأسيس السلطة السياسية وعقدها، فإن هذا الميثاق يفقد كل مصداقيته عقب ذلك (العقد) حيث إنَّ الأشعري يُوحي (وجوب الطاعة) من جانب الرعية، حتى لو أخلّ الإمام بكل التزامات عقده تجاهها، وحين قيامها بمطالبته بالالتزام بمضمون ميثاقه، وموجب عقد بيعته «وهو العدل والحكمة ورعاية المصلحة العامة» فإنها في رأي الأشعري، تكون هي الضالّة والظالمة.

يقول في كتابه الإبانة في أصول الديانة[6] «ومن ديننا أن نصلي خلف كل بر وفاجر ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم (أي الأئمة والحكام) تركُ الاستقامة»، هذه شهادة واضحة عن انزلاق الأشعري من المستوى المعرفي والكلامي إلى مستوى النظرية

السياسية، فالسلطان الجائر ليس جائراً إلا من منظار الذين يقيسون مفاهيمهم على عدالة الراشدين، بينما الطاعة واجبة للسلطة أو الإمام فحسب، وذلك بحكم حق تصرفه في ملكه، وبحكم تحلّله من كل التزام سوى حفظ البيضة، ومراسيم الدين، بل إنه رغم استبداده وتغلبه، وفجوره وظلمه، واجب الاتباع، دون أن يقدح كل ذلك في عدالته التي تنحصر في كونه مدافعاً عن حوزة البلاد وحياة العباد، تماماً كما لا يقدح في الحكمة الإلهية وعدالتها إمكانية تصور عدم الوفاء بمضمون الوعد والوعيد، أو عدم الالتزام بمنطق الأمر والثواب.

إن الأشاعرة في موقفهم هذا، يعرّفون السلطة السياسية بما عرّفوا به العدل الإلهي، وكأن منصب الإمامة يقتضي هو الآخر التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم.

هذا الانزلاق عند الأشاعرة من النظرية الكلامية إلى الموقف السياسي يعود إلى وجود بنيتين أساسيتين في الخطاب الأشعري تتجلى أولاهما في كثرة لجوء الأشاعرة إلى الحديث عن الإمكان العقلي كتصور مقبول ومعقول في ذاته، بجانب الإمكان الوجودي، حيث يتداخل الممكن مع الواجب، إلى درجة إلغاء ذلك الممكن لهذا الواجب دون أدنى شعور بالتناقض من جانب المفكر الأشعري[7].

أما الثانية فتظهر في حرص جُلِّ الأصول الأشعرية على التوفيق بين المواقف المتناقضة والمتعارضة، واتخاذ «موقف وسط»، الشيء الذي تبدو معه تلك الأصول أحياناً كثيرة، وكأنها لا تتحرج من الجمع بين المتناقضات.

لقد صارت الرغبة في التوفيق والجمع بين المتقابلات سلوكاً ثابتاً في بنية الفكر الأشعري ـ المتأخر منه خاصة ـ حتى أصبحت لديه قابليةٌ للجمع بين المتقابلات، وبالتالي التعامل على مستوى الحياة الاجتماعية، مع نماذج واختيارات سياسية متباينة، مع الإسراع في التبرير وإضفاء الشرعية على العديد ممن يفتقدها ولا يستحقها، استناداً إلى تبرير نظريات عديدة، خصوصاً منها دفع الفتنة، وحفظ وحدة الأمة.

وهكذا تلتقي البنيتان المعرفيتان الكلاميتان في الفكر الأشعري، بنية الإمكان

والوجوب، وبنية التوفيق بين المتقابلات، تلتقيان معاً على المستوى السياسي، حين تعتبر أن المالك للسلطة السياسة متصرفٌ في ملكه على مقتضى مشيئته، رغم ما يطرحه مالك السلطة هذا عند انتقاله من الإمكان إلى الوجوب، من مشاكل نظرية وعملية متناقضة، يعمل المفكر الأشعري جاهداً على التوفيق بينها ومعالجتها، وترتيب درجات المصلحة والمفسدة فيها، وسبل التكيّف معها.

وهو ما يؤكد عمق ارتباط علم الكلام بالمشاكل النظرية والسياسية المصاحبة لنشأة الظاهرة الإسلامية الأولى، وما تولّد عنها من أحداث سياسية، مما يدفع إلى الاقتناع بأن الموقف الكلامي في الإسلام، منذ نشأته ورغم تناقضات مواقفه، لم يكن كلاماً في اللاهوت، بقدر ما كان كلاماً في السياسة خاصةً فيما تولّد عنها من قضايا وتبريرات نظرية ومواقف عملية .

وأسبق من ذلك ، فإذا استحضرنا نصاً لأحمد بن حنبل يقول فيه: «من غَلَبَهَم بالسيف حتى صار خليفةً وسمّي أمير المؤمنين لا يحلُّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيتَ ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين» فعبارة «لا يحلُّ» في هذا النص تضعنا حيال حكمٍ شرعي بالتحريم، ليس فقط على من يُعلن الخروج والعصيان، وإنما كذلك على من ينفي في تصوره الداخلي صفة الشرعية عن الحكومة الفاسدة الجائرة، ليس ذلك فحسب، بل إن الإثم يلحق بمن لا يُثبت لهذه الحكومة صفة الشرعية، أو بعبارة ابن حنبل «بمن يبيت ولا يراه إماماً عليه»وهو ما يعني في عبارةٍ مكافئة، وجوب اتخاذ موقف إيجابي باعتقاد الشرعية، لا مجرد موقف سلبي بالامتناع عن الاعتقاد[8].

إن مكمن الخطر هنا، أن ابن حنبل لا يُؤرخ حدثاً أو يُقدم رأياً، ولا حتى يُفتي بصدد واقعةٍ مخصوصة يمكن الحديث فيها عن الضرورةِ والإكراه، وإنما هو يُنظِّرُ نظريةً ويؤصل حكماً ويشرّع تشريعاً له صفة التأبيد والدوام.

فهل يسهل علينا أن نرى إلى أيّ مدى بلغت هيمنة «الواقع»؟ وإلى أيّ مدى كانت النظرية انعكاساً للتاريخ، أي لجبروت الواقع السياسي المفروض بالقوة؟ وإلى أيٍّ مدى كان النص يتأخر حين يُراد له أن يتأخر؟.

ولذلك يمكن القول بأن المبادىء النظرية للسلطة ليست أصيلةً في نسيج النص الخالص، وهو ما يُؤكد الدور التشكيلي الطاغي للتاريخ، تاريخ السلطة السياسية على وجه الخصوص، ويقودنا إلى القول بأن النظرية السلفية في الإمامة، أو نظرية الخلافة لدى أهل السنة والجماعة ليست نتاجاً مباشراً لنص إلزامي خالص، وإنما هي من صناعة التاريخ أو هي بعبارة أخرى من صناعة السلطة.وتعد أحاديث الفتنة والملاحم دليلاً واضحاً على مدى استحكام السياسة في النص،فمثلاً يُورد البخاري النص التالي:

«إنكم سترون أثرةً وأموراً تنكرونها، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدّوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم»، والمعنى كما هو واضحٌ أن حق الحكام معجلٌ في الدنيا، وحق المحكومين مؤجلٌ إلى الآخرة، وهو المعنى الذي سيتكرر بإلحاح في أربعة من الأحاديث الخمسة الباقية في الباب، ويأتي دور الشرّاح ليكرسوا في العقل المسلم مفهوم الانهزام والقهر المتواصلين حيال السلطة، فيجعلوا من حق الحكام الذين ينبغي أن يؤدى إليه «بذل المال الواجب في الزكاة، والنفس في الخروج إلى الجهاد عند التعيين ونحو ذلك»، بينما يُفسرون قوله «وسلوا الله حقكم»، بأن «يلهمهم إنصافكم أو يبدّلكم خيراً منهم».

وهكذا ينحصر دور المحكومين في الدعاء إما بأن يُلهم الله الحكام أن ينصفوهم، وإما بأن يبدلّهم الله تعالى بقوته وجبروته، فهل يُمكن لهذا المعنى أن يكون أصيلاً في الدين الإسلامي؟ هل يُمكن لهذه السلبية أن تكون نداء الإسلام إلى العالم كما يقول عبد الجواد ياسين؟ هل يمكن لتلك الروح الانسحابية أن توافق مضمون الكتاب، وهو يهيب بالأمة أن تدعو إلى الخير؟، أو وهو يدعوها إلى مجافاة الاستبداد ليكون الأمر شورى بينهم؟، وهل يمكن للاستبداد أن يجد مناخاً أنسب من ذلك حتى يشتد ويقوى؟ .

وبناءً على ذلك كله يكون من الصعب إرجاع الاستبداد المترامي الأطراف في البلاد العربية إلى مجرد أوضاعٍ خارجية وإقليمية معظمها حديثٌ وناشئٌ، فظاهرة الاستبداد تملك جذوراً اجتماعية وسياسية وتاريخية لا تتجاوز هذه الأوضاع فحسب، بل تضعها في طي الإهمال والنسيان، ولطالما اتهم المستشرقون

والباحثون الغربيون الدولة الشرقية بأنها دولة استبدادية وأن النموذج الحديث للدولة في العصر الحالي إنما يضرب بجذوره في تاريخٍ قديم شكَّل ما يشبه الخلفية المعرفية لهذه الدولة الحديثة.

وقراءة المتن السياسي في الإسلام يكشف عن الكثير من ذلك ،فالآداب السلطانية كما ذكرنا تسهل علينا الكشف عن المرجعيات الفكرية المحدّدة والمؤطرة للخطاب السياسي المعاصر ،لقد هدفت هذه النصوص إلى بناء نظامها عن طريق استثمار رأسمال الحكمة والتاريخ لتحقيق ما يمكن تسميته بدولة الخطاب التبريري الذي يهبها الحاضنة الضرورية لوجودها فتصبح مجسدةً في واقعين: واقع التاريخ وواقع الكلمات، كلمات الآداب السلطانية التي تعكس أبّهة السلطة الملكية ومجدها، وتعمل كلَّ ما في استطاعتها لتستمر كذلك، وواقع التجربة التاريخية التي عرفتها عبر مراحل التاريخ الإسلامي وخلال حقبه المتتابعة[9].

وبناءً على ذلك فإن لخطاب الآداب السلطانية مظهراً تقنياً واضحاً ومُعلناً، إنه خطاب يُعنى بتفصيل القول في تقنيات الممارسة السياسية، كما يُعنى بالنصح والتوجيه، وتشكّل العبرة مرماه وذلك لإصلاح وترتيب الأوضاع السياسية التي يتم إنشاء الخطاب لمواجهتها، ولذلك فالخطاب السلطاني لا علاقة له بالنظر الفقهي الذي يُعنى بحقيقة الملك وانقسامه إلى خلافة وسلطنة وولاية وإمارة، ولا يهتمُّ لا بالمدينة ولا بآرائها، ولا بسلّم الفضائل ومطلب الخير والسعادة كما بلورته سياسة الفلاسفة المسلمين، إن مجال الآداب السلطانية هو التفكير في الأبّهة الملكية، في كيفية المحافظة على السلطة القائمة واستمرارها، وهو مجالٌ مرتبطٌ بما هو عملي وواقعي، إنه خطابٌ يُواكب سلطةً فعلية قائمة، ويتوخى بناء القناعات والمسوّغات السياسية التي تكفل لها ما يرعى دوامها في كلِّ الأحوال، لذلك فهو يهدف إلى تكريس تصورات معينة للسلطة، وإبراز حتمية القهر كخاصيةٍ ضرورية لكل سلطةٍ في التاريخ ولزوم الولاء والطاعة والصبر، والتي هي أخلاق العامة المطابقة لإرادة التاريخ ومقتضيات الزمن.

وبذلك يعمد التاريخ السلطاني إلى ترسيخ مبادئ معيّنة تتجلى في التأكيد على

مراتبية المجتمع، تبدأ بالملك أو السلطان ثم طبقة الرعية التي تتعدد إلى طبقات، كلُّ طبقةٍ بحاجة إلى كيفية خاصة في تدبير أمرها بما يناسب مكانتها، فالطبقة العليا في حاجةٍ إلى رأفة بالملك، والوسطى ترغب في إنصافه، أما الطبقة السفلى فلها الخوف، ففيه تنظيم أحوالها، وبذلك تكون بنية المجتمع في الخطاب السلطاني هرمية يقع الملك في قمتها، وتتسع القاعدة بالتدرج لتستوعب خاصة الخاصة من المحارم والأعوان، ثم الخاصة الفاعلة في مستويات التدبير المتنوعة، ثم العامة وهم قاعدة المجتمع العريضة وموقعهم أسفل الهرم، وهم قاعدة الإنتاج المادي.

أما المبدأ الثاني فيقوم على ميتافيزيقا الشر، إذ يعمد هذا الخطاب إلى تأصيل الشر في الإنسان وهذا يقتضي دور السلطة في الحدِّ منه عن طريق تأسيس الملك، وذلك من أجل عمارة الدنيا وحراسة الدين، وهذا يقتضي بدوره أيضاً ويستدعي صياغة مبادئ ملازمة للحد من هذا الشر، مبادئ تقنية وعملية، تقوم على الحزم كآليةٍ سياسية، وعلى الحذر كمظهرٍ ملازمٍ لمبدأ المحافظة على السلطة، فلا ثقة في الرعية، التي تحتل في هذا الخطابِ منزلةً لا تحسد عليها عندما تصبح معدناً لكلِّ شر وسبباً لكلِّ بلاء[10].

أما المبدأ الثالث فيقوم على ثنائية الملك والدين أو التشريع للاستبداد المطلق، حيث تتم مرادفة الدين بالملك بالأساس والأس ووظيفة الحراسة، إضافةً إلى الاستعارة البيولوجية القرابيّة، ممثلةً في كونهما توأماً، كذلك مسألة الهدم والضياع والعماد، إذ يتحول الملك إلى حارسٍ للدين.

تتكون الصورُ إذاً من مشهد الملك الذي هو «البهاء والعزة والأبهة» وهي لذلك لا تفكر في ميثاق السلطة ولا تشترط له القواعد والقوانين، فالملك مكانةٌ وموقع، إنه صورةٌ قائمة ترعى الحدود، وتمنع الفتنة، وبذلك تتم المماثلة بين الملك والإله، فالملك كالإله واهب المراتب ومحدِّدها، وهي الحاصلةُ بأمره، ووظائفها تدور في فلكه، وتستجيب لنظام الترتيب القائم انطلاقاً من إرادته وإشارته وأمره وتدبيره[11].

وتبدأ الصور بالأسماء التي تحتكر كل الصفات الفضلى كالعزِّ والنصر والولاء والإعانة والفخر.. إذ لا تشير إلى أسماءٍ فقط، بل تعكس حالات و مواقف، إنها

تُشكّل رسالةً، وتحدد توجهاً معيّناً في موضوع الوظيفة الملكية، أما المشهد الآخر فعندما يتحوّل الملك إلى امتياز إلهي فهو كالغيث والشمس والقمر، فلولا الملوك لأكل الناس بعضهم بعضاً كما عبّر الثعالبي، أما الطرطوشي فيخصص باباً كاملاً للحديث عن حكمة كون السلطان في الأرض، إن استعراض المشاهد والصور في الخطاب السلطاني يسمح لنا بالحديث على أن هذا الخطاب يحصر مشاهده في التفكير بالصور والتفكّر من خلالها، وهذا ما يستحضر آلية الانعكاس، حيث تروم الصور إلى إيصال رسائل متتالية تُبرز درجة الامتياز القصوى التي يحتلّها الملك في سلّم البشرية.

وتستكمل الصور مشهديتها مع تحقيق المماثلة بين الملك والإله، فالملك هو الحارس الأكبر للدين، بل إنه حافظ الدين وحامي البيضة ومُقيم الحدود ومُحصّن الثغور كما عبر الماوردي، وترمي هذه المماثلة إلى رسم صورةٍ مكبّرة للنموذج الإلهي وإسقاطها على الملك، وذلك كما يحفظها الخيال الديني الشعبي ويرعاها، وهي صورةٌ تُضيف إلى قداستها المفترضة والمقدّرة صوراً لا حصر لها، تحمل مختلف التناقضات في كمالاتها القصوى، فالملك يجمع عندئذٍ بين الصفح والعقاب، والعدل والطغيان، والموت والحياة، وكذلك فهو العادل والجبار والواحد القهار... إلى غير ذلك من الصور التي تهدف من ورائها إلى إخضاع الرعية وإقناعها بوجوب الطاعة بوصفها قيمةً خُلقية مُثلى على الرعيّة الامتثال لها، وهذا ما جعل مفهوم الطاعة يُشكل المبدأ السياسي الملازم للسلطة في تاريخ الإسلام كما تشهد على ذلك نصوص الآداب السلطانية، التي تؤكد باستمرار على الإعلاء من شأن الطاعة ولزومها، وذلك من أجل المحافظة على المراتب المجتمعية والقواعد السياسية السلطانية، وهكذا تُصبح الطاعة في هذا الخطاب معقل السلامة وتمثلُ أرفعَ منازلِ السعادة وهي الطريقة المثلى والعروة الوثقى، وهي العاصمة من كل فتنة، والأداة المناسبة لاستمرار السلطة حارسةً للدين في الدنيا، ومدبّرةً لشؤون العامة بما يضمن الاستقرار والأمن.

يمكن العودة بمجمل «فقه التبرير» الذي أنتج فيما بعد الآداب السلطانية إلى فترة «الفتنة» وطريقة انتقال الخلافة إلى معاوية ، فمعاوية كان الإمام الشرعي الأول

الذي حلَّ التناقض الجذري لمرحلة صدر الإسلام لصالح الاتجاهات التطورية الجديدة، متمثلاً في رفع ونسخ أولوية المنظومة القيمية والعرفية القبلية في تدبير مصالح الأمة، وتثبيت بناء فوقي سياسي وروحي جديد يتلاءم مع التطورات الاجتماعية.

إذ جعل معاوية من الخلافة مؤسسةً سلطوية فوقية، ذات كيان خاص بها، مفصولةٍ عن الارتباطات القبلية، واعية لنفسها، لها مصالحها الخاصة، مستقلة في قرارها ومالكة لجميع الأدوات اللازمة لتحقيقها بغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية ؛ هذه المصالح القبلية التي أخذت تعبّر عن سلوكية جديدة بعيدة عن أطر ومعايير النسب المحض، إذ كانت إفرازاً مباشراً للفتوحات ونتائجها من جانب، إضافة إلى أنها لعبت دوراً لا يُستهان به في تقرير مصير الحركات السياسية والمواقف الحزبية لهذه المرحلة من جانبٍ آخر، فضلاً عن ذلك فإن سياسة معاوية هذه كان لها خطرٌ كبير، إذ لأول مرة في التاريخ الإسلامي يتم نسخ الجماعة أو الأمة عن كونها المصدر الأول لشرعية الحاكم والحكم، وبذلك فقد كفّت الأمّة في عهد معاوية عن أن تكون الحامل والرافع لشرعية الحكم من خلال إجماعها وإرادتها العامة الجمعية[12]، فإذا لم تعد الأمة مصدر الشرعية، فمن أين يأتي هذا المصدر إذاً؟.

واستتبعت تلك الصياغة الجديدة لشرعية الحكم أمراً آخر لا يقلُّ أهميةً عن ذلك، فإن كانت الخلافة خلافة الله، فإن الطاعة مفروضةٌ مسبقاً، ولازمةٌ سلفاً على المسلمين، وبهذا يكون معاوية قد نسخ طابع العقد الاجتماعي للحكم، كما فهمه ومارسه عمر وعلي، وأسّس لعلاقةٍ سلطويةٍ فوقية، عبّر عنها واليه على البصرة زياد ابن أبيه في خطبته سنة 53هـ حين قال : «أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما وليّنا.... فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم، فإنهم ساستكم المؤدبون وُليِّنا، وكهفكم الذي إليه تأوون...».

وإذا كانت مسألة الشرعية قد تحولت إلى هذه الصيغة، فإن علاقة الإدارة السياسية المركزية بالقبائل أصبحت في جوهرها علاقة حكم، أي تدبير الشؤون

العامة للأمة، وإدارة مصالحها وأمورها ومعاملاتها الجماعية العامة المشتركة، وأصبح قطاعاً اجتماعياً خاصاً، تابعاً لصلاحيات الدولة وحدها، لا دخل للقبائل به، ويتميز تميزاً واضحاً عن قطاع العلاقات القبلية العامة،وانعكاساً لهذه السياسة العامة فقد أصبحت المعايير والاعتبارات القبلية ثانويةً تماماً، وفسحت المكانة الأولى لمعايير النظام السياسي الجديد، الذي أصبح صاحب الأولوية المطلقة في تركيب أمور الأمّة.

ولذلك يعتبر رودنسون أن آليات الفكر السياسي خلال مراحل التاريخ الإسلامي انعكست على الحياة اليومية المعاشية، إذ يرى أن «النصوص الشرعية توحي كقاعدةٍ عامة بالخضوع لطاعة الإمام حتى ولو كان غير عادل، وسوف يعاقبه الله على ظلمه ويجزي المؤمنين على طاعتهم»، فالأمر إذاً معلقٌ بورعِ ولاة الأمر وعدلهم وقيمهم الأخلاقية، طريقةُ التفكير هذه خلقت لدى عامة الناس شعوراً بالغَلَبَة والتواكل وعدم الرغبة في التغيير[13].

غير أن البحث في الجذور السلطانية داخل التربة الإسلامية يستمد مشروعيته من كون المفاهيم السلطوية التي راجت في تلك الفترة هي خارج سياق النص القرآني والحديث النبوي، وهذا ما يُؤكده العديد من المستشرقين والباحثين الذين يعتبرون أن التراث الهيلنيستي لعب دوراً بارزاً في تسريب مثل هذه المفاهيم إلى الثقافة السياسية السائدة في تلك الفترة[14]، إلا أن عبد المجيد الصغير يخالفهم في ذلك معتبراً أن التراث الفارسي كان له التأثير الأكبر، بل تحوّلت هذه المفاهيم إلى الضابط الذي يضبط علاقة الخليفة أو السلطة بقاعدة الجماهير الإسلامية المحكومة، هذه العلاقة التي تقوم على نفي كل ضابطٍ بين الحاكم والمحكوم، ما دام الملك هو الدولة نفسها، هو مبدؤها وغايتها، وهذا ما نجده واضحاً في أدبيات نصائح الملوك[15].

لقد أدرك الشافعي مبكراً طريقة استغلال النص الديني، وآلية استثماره لصالح السلطان، فإنه ندب نفسه لتصحيح المفاهيم، وجعلته يُدافع بحرارة عن وجوب اتخاذ السنة الصحيحة في نفس مستوى ومرتبة النص الأول (القرآن)، إذ هي مفسّرةٌ له وضابطةٌ لتأويله ولمفاهيمه ومصطلحاته، ومفوّتةٌ الفرصة، بالتالي على كلٍّ

من يُضمر طموحاً في جرّ النص إلى تأييد مواقفه تأييداً مطلقاً وتحويله بذلك إلى نص حمّال أوجه، ولنأخذ مثالاً على ذلك قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، وقال النبي ﷺ: (من فارق الجماعة أوخلع يداً من طاعة، مات ميتةً جاهلية).. «فنُصح الإمام، ولزوم طاعته، واتباع أمره ونهيه، في السرِّ والجهر، فرضٌ واجبٌ وأمرٌ لازم، ولا يتم إيمانٌ إلا به، ولا يثبت إسلامٌ إلا عليه»، إنَّ في مثل هذا الكرم المطلق حول مفهوم الطاعة، وأخطر ما فيه صيغته المطلقة البعيدة عن التقييد والضبط والبيان والشروط، ، فالطاعة للسلطان يجب أن تكون مطلقة مهما كانت طبيعة أوامره وفروضه واختياراته السياسية، وهذا بالضبط ما تنبهت رسالة الشافعي إلى خطورته[16]، وكأنها قصدت مواجهته بتأسيس الكلام على البيان والعلم.

وهنا ينبع الاهتمام الذي أبداه الشافعي بالجانب اللغوي في التأصيل للسلطة العلمية[17]، وإيلاء عنايةٍ كبيرة للقواعد اللغوية وتحديد دلالاتها على الأحكام والأوامر، وتبعه في ذلك الأصوليون الذي عملوا على تقييد تأويل الظاهر بشروطٍ وقوانين لغوية ومعنوية إذا فُقدت بطل التأويل.

ولعلَّ من النماذج الدالّة على إمكانية ذلك الاستغلال السياسي للمفاهيم الشرعية والأصولية المتداولة، ما تمثّل في عزم الخليفة الوليد بن يزيد (88 ـ 126هـ) على إلزام الناس بالبيعة لابنيْهِ اللذين لم يبلغا الحلم، بعد أن عرف إجماع فقهاء عصره على إبطال مثل تلك البيعة، فلم يجد لتبرير تدبيره السياسي هذا سوى اللجوء إلى ذات المفاهيم التي طالما أكّد عليها أولئك الفقهاء، فأرسل بذلك رسالةً إلى الأمصار تتحاشى كلَّ ردٍّ على حجج الفقهاء في عدم البيعة لقاصر، ولكنها في آن واحد تؤكد شديد التأكيد على معنى «طاعة الله هي رأس الحكمة» بعد أن تجرد ذلك المفهوم من كلِّ قيدٍ أو ضابط من ضوابطه الأصولية، هكذا سرعان ما تتحول الطاعة إلى مفهومٍ فضفاض يتسع ليشمل طاعة أولي الأمر، ثم لا يلبث المفهوم أن يضيق بسرعةٍ لينحصر في طاعة الخليفة في تدبيره الجديد بالتحديد، هذا التدبير الذي من تركَ الطاعةَ فيه أضاع نصيبه وعصى ربه، وخسر دنياه وآخرته[18].

بل لم يكتف رجل السياسة بتوظيف واستغلال المفاهيم والقواعد الأصولية

ووسائلها الناجعة، ولا بإبعاد رجل العلم عن ممارسة سلطته داخل الجمهور، بل إنه صار يُمارس الاستغلال نفسه، ولكنه هذه المرة استغلالٌ لذات العالم محاولاً توظيف سمعته وصيته العلمي، ومُبدياً حرصاً على تزيين مجالسه بالعلماء عاملاً بذلك على إبعادهم عن مجال سلطتهم بين الجمهور.

غير أنَّ هذا التقريب لم يكن إلا ليزيد عمقاً شعور العالم بأزمة الولاء المزدوج، بين رجل السياسة والسلطة وبين الجمهور والوفاء للمعرفة التي يحملها، خاصةً بعد أن أدرك أنه مرادٌ فحسب لتزيين المجالس، وأنَّ رجل السلطة لا يتأخر في الاستنجاد به واللجوء إليه كمنظّرٍ للسلطة وللسياسة ذاتها، ومدبّرٍ لقواعدها ومؤسّسٍ لشرعيتها مع كونه ممنوعاً من ممارستها.

إن وعي الفقهاء والعلماء لأزمة الولاء هذه خلقت لديهم طريقةً خاصة في التعامل مع مفاهيم المقاصد الشرعية، طريقةً تقوم على الإضمار وإخفاء الأهم وراء المهم أو الأقلِّ أهمية، مراعاةً لظروفٍ محكّمة واعتباراً للتدرج في إلقاء الأحكام، وهو شيءٌ تشترطه وتتضمنه المقاصد الشرعية ذاتها، مما يجعل من أسلوب الإضمار المشار إليه وكأنه يُشكل سلوكاً فكرياً ثابتاً، دائراً بين منطقتي الشعور واللاشعور، وممارساً لعمليتي الإظهار والإخفاء، وذلك حسب منطق المقاصد الذي يقضي بضرورة إتقان فن إبراز مقاصد وإخفاء أخرى.

ويبدو أن كثرة مراعاة الفقيه «للظروف المحكمة» وهلعه من «الفتنة» قد جعلاه، دون وعيٍ منه يخرج عن منطقه الأصولي ذاته، فهو بحكم منطق التعليل بالمناسب الذي دَرَجَ عليه في علم الأصول يربط ربطاً ضرورياً بين جريان العاهات ووجوب العزل والخلع، إذ معها تفتقد وتُرفع المقاصد المنوطة بالإمام ولا سبيل للجمع بين تلك العاهات وبين إقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحماية المسلمين.

وبذلك نتبين سهولة جرّ المقاصد العامة في السياسة الشرعية لتنقلب إلى عكس مقصودها الأساس، أي جرّ العلماء المنظّرين لتلك المقاصد إلى تبرير السياسة القائمة، بدلَ نقدها، ومن ثم وتحت ضغوط الممارسات السلطانية، يُقام أكثر من جسرٍ واصل بين السياسة الشرعية وبين سياساتٍ عقليةٍ مختلفة بل

متناقضة وكأن المقاصد الشرعية ووسائلها الناجعة قد تحوّلت إلى مجرد قوالب فارغة غير مضبوطة الهوية، يُمكن ملؤها بأيِّ محتوًى كان، وتوظيفها لتبرير كلِّ المواقف والاختيارات، ويصدق هذا على مفهوم الإجماع أو المصالح المرسلة أو الاستحسان، مثلما يصدق على مختلف الوسائل الناجعة الأخرى كرفع الحرج ومراعاة الضرورات المبيحة للمحظورات، وارتكاب أخفِّ الضررين، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وعموم البلوى والمشقة تجلب التيسير، والأمور بمقاصدها... إلخ، بل حتى حينما نقرأ أن مقاصد الشريعة بُنيت على مراعاة المصلحة في الحفاظ على أشياء خمسة، تُذكر دائماً على الترتيب الآتي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال، فنُدرك كم هو سهلٌ التضحية بالمصالح الأربعة الأخيرة رغم ضرورتها بمجرد زعم رجل السلطة بأن مصلحة الدين وهو المقصد الأول والأعم، في خطر، وسوف يتكررُ مثل هذا الزعم بتكرار أسبابه إبّان عصور الانحطاط عند ازدياد ضغوط الفرنجة، على الدولة السلطانية.

وهذا ما دفع رجل العلم إلى عدم الاهتمام بإقامة جسورٍ قوية بين النموذج والواقع المعيش، ويُفسر تسامح القائمين على الدولة السلطانية تجاه مثل هذا الأدب السياسي، حتى ما كان منه مطبوعاً بنزعةٍ راديكالية كما عند المعتزلة، وذلك اعتباراً لكون المضمون السياسي لذلك الأدب يكاد يكون سياسةً للحلم، والتخفيف من وطأة الواقع، أكثر مما هو مضمونٌ سياسي للتغيير الفعلي لذلك الواقع، هذا فضلاً عن كون رجال العلم ورجال السياسة على السواء، قد وجدوا في القواعد العامة للخطاب الأصولي وفي وسائلها الناجعة المطيّة التي ركبوها جميعاً لتبرير كون المصلحة الراجحة تكمن في استمرار الوضع القائم أو لتوضيح «المفسدة المرجوحة» في كل دعوةٍ لتغييره، ولولا هذا الضمان الذي كانت دولة الواقع تجده في ذلك الأدب السياسي بجانب القواعد الأصولية والمقاصد الشرعية، لما سمحت للعلماء بترويج بضاعتهم ونشر نماذجهم السياسية.

ليأتي بعد ذلك زمن الانحطاط وليفتح إشكالية القول بـ«علم مقاصد الشريعة»، فإذا كانت تجربة الفقيه السياسية قد انتهت به إلى القول بشرعية المتغلب على أن يكون «مستبدّاً عادلاً»، فإن ظروف الانحطاط وتراكم أسبابه وتزاحم مظاهره،

ستُرغمه أن يعدّل من موقفه وتضطره مرةً أخرى إلى الفصل بين ذلك الوصف التركيبي الغريب الجامع بين الاستبداد والعدل، حيث أصبح الإلحاح على ذلك الوصف في عصور الانحطاط ضرباً من الخيال، وطمعاً في محال ما دام الهدف الذي صار يَطمح إليه الجميع ينحصر في مجرد التوفر على رجل السلطة «المستبد» القادر على حفظ البيضة ومواجهة المخاطر العسكرية المتلاحقة، داخلياً وخارجياً، أما العدل فإن ظروف الانحطاط والتراجع لم تعد تسمح بالحديث عنه كقاعدةٍ سلوكية أو شرطٍ لا يتخلف في الممارسة السياسية.

وبذلك انتقلت الشرعية، وانتقل معها ولاء الفقيه من ولاء للخليفة إلى ولاءٍ للسلطان «المتغلّب» المُظهر للطاعة، ثم إلى ولاءٍ «للمستبد العادل» فولاءٍ «للمستبد» بإطلاق، وهو ما يعني على صعيد القيم الانتقال من الولاء للعدل المطلق إلى الولاء للاستبداد المطلق.

لقد خلّف هذا الفصل بين العدل والسلطان أثراً سلبياً على إنسان عصر الانحطاط، بحيث صار أكثر خنوعاً وقبولاً للأوضاع المعيشية المتردية قانعاً بأقل من لقمة العيش، يائساً من الإصلاح، معتقداً مع أبي محلّي أنه «لا حيلةَ لأحدٍ من الخلق مع ما نزل بهم من بؤس»، وحيث ذلك فقد عَمِلَ كثيرٌ من فقهاء العصر على إنتاج «تأويلٍ» يُبرَّر به، على المستوى النظري، ذلك الفصل بين العدل والسلطان، ويُفسَّرُ به إمكانية وكيفية التعايش معه وقبوله على المستوى العملي، ولعل في هذا ما يفسر شيوع الدعوة إلى رفض التعامل مع السلطان والفرار ولا سيما في الأدب الصوفي[19].

تجلى هذا النشاط التأويلي الزائد في ابتكار وسائل التكيّف مع المحظورات وإيجاد تبريراتها الشرعية، فإذا كانت المبادئ والمفاهيم الفقهية والأصولية لم تكن غائبة عن هذا العصر، إلا أنها لم تُنجز بحكم الضرورة من تأويلاتٍ إسقاطية ابتعدت كثيراً عن روح تلك المفاهيم وقواعدها الضابطة لها، فعلى الرغم من أن مفهوم المقاصد الشرعية ظلّ مُتداولاً رغم صورته الباهتة بجانب مفهوم المصالح، إلا أن تحديد عصر الانحطاط لأنواع تلك المقاصد والمصالح كاد يُفرغها من مضمونها المعروف بتحويل تلك المقاصد إلى مجرد وسائل تستهدف في النهاية النموذج

المرغوب به في هذا العصر.

وإذا كنّا قد رأينا ميلَ بعض الفقهاء إلى تبرير المعاملات في ظل حكم المتغلّب، فإنّ ذلك لم يكن يتضمن في ذاته تزكيةً لنظامه أو تفضيلاً له على غيره، في حين أن الجديد في عصر الانحطاط أنّه كادت تغيبُ فيه هذه التحفظات في الولاء السياسي بل إنه بعكس ذلك قد عُرِفَ ذيوعاً لتصور حول رجل السلطة انتهى إلى إضفاء طابعٍ من القداسة عليه، واعتبار الخروج عليه في سائر الأحوال مساوياً للكفر وخروجاً عن المقدّس، والجدير بالذكر هنا أن رُسُلَ السلطة القاهر بسيفه في هذا العصر لم يعد كما كان سابقاً يُمثل «مشكلة» تحتاج إلى تبريرٍ شرعي، ما دام العصر كلّه قد أصبح يتنفس ويتغذى من التغلّب والسيف والعنف المستمر والشامل، وما دام مفهوم الزمان نفسه قد صار معادلاً لمعنى التراجع الحتمي والابتعاد عن نموذج السلف الصالح.

***

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط1، 1994م.

2- جيل دلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م.

3- انظر :إرنست غلنر،مجتمع مسلم ،ترجمة أبي أحمد باقادر ، مراجعة رضوان السيد، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004م.

4- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، بيروت، دار المنتخب العربي، 1994م.

5- انظر: كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت، دار الطليعة، 1999م.

6- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسن محمود، القاهرة، دار الأنصار، 1977م.

7- سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، بيروت، دار المنتخب العربي، 1991م.

8- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام : العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998م.

9- كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد وشرعية السلطة في نظام الآداب السلطانية، م س ، ص125 وما بعدها .

10- انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ، م س ،ص225 .

11- كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد وشرعية السلطة في نظام الآداب السلطانية ،م س 145

وما بعدها.

12- أيمن إبراهيم، الإسلام والسلطان والملك، دمشق، دار الحصاد؛ دار الجندي، ط1، 1998م.

13- مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، ترجمة أسعد صقر، بيروت، دار عطية، ط1، 1996م.

14- انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001م، ص257 وما بعدها.

15- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ، م س ، ص 412 .

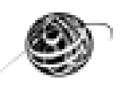
16- انظر: محمد إبن ادريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد شاكر ، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط2، 1979م.

17- انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1996م، ص22 وما بعدها.

18- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ، م س ، ص 365 وما بعدها .

19- المصدر نفسه ، ص 534.

❋❋❋





التقييد والتقعيد في الأنظمة والمناهج

مصطفى لافي الحرازين(*)

لماذا يجب لكي يتمتع نظام لغوي ما بالكفاءة[1] أن ندخل إليه عناصر من نظام آخر؟ لأن ذلك من طبيعة الأمور. هذا ما يجيبنا به الفكر المحلي الحديث في سياق بحثه عما يؤمّن لصيغ الجمل[2] وأنواع الممارسات في الإسلام القدرةَ على التشكّل دون المرور بمركزه الذي يشهد من خلال المخزون اللغوي القرآني على تشكّل نظام السيادة الذي يعطّل نظام الشرعية القائم على اللغة الصناعية ويفكّك مفرداته[3].

بهذا المعنى عُني هذا الفكر بالتقريب[4] بين الإسلام والحداثة بما هو في جوهره محاولة لتزويد الإسلام بصيغ قولية إشارية ووحدات فعلية مشكّكة تنتمي إلى المخزون اللغوي الحديث فتتحقق عبر هذا التقريب لمفرداته الكفاءة وتتوفّر لدعوته المشروعية.

وإننا إذ ننطلق في إجابتنا عن هذا السؤال الاستفهامي من مبدأ «عدم المقايسة» كما صاغه بصورة حاسمة بول فايربند في كتابه «ضد المنهج»[5]، أي عدم إمكانية العبور بين بعض النظم التي تستخدم منطوقات متشابهة ولكن في ألعاب لغوية متباينة لغياب الأصل الموحّد بينها أو التي يمكن أن تُحمل عليه – فإن هذا المبدأ لن يتمتع بقوة الإقناع الفعلية في مواجهة نظام التقريب المحلي إلاّ إذا اكتشفنا من

* طالب دكتوراه بالإنتربولوجيا، الجامعة اللبنانية ، بيروت.

داخل أنظمة الإسلام والحداثة ما يفصّل حيثياته ويدعم بنوده ويضع قواعده موضع امتلاك الفعالية الذي يؤشّر في الحقل اللغوي المنهجي على تعسر التقريب وتحوّلِ نظامه إلى جهاز تشويش هجومي يستهدف الإسلام بما تحمله هذه الكلمة من معانٍ تطول الوحي والتاريخ والممارسات الراهنة.

فما هو هذا الشيء الذي إذا ما اكتشفناه ترسخ مبدأ عدم المقايسة وانهار نظام التقريب وتعطّلت قنواته؟ علينا للإجابة عن هذا السؤال أن نستفيد من الدعوة المنهجية[6] التي يطلقها فايربند بقوة ويستكمل بها مبدأ عدم المقايسة في فتح حقل تفكّري دأب المحلي على إقفاله.

ولكن كيف يُقفل الفكر المحلي هذا الحقل التفكّري؟ لنستمع من هذا المنطلق إلى عبدالله العروي وهو يشرح لنا السر الكامن وراء انقلاب حقل الأقوال والأفعال في الغرب ودخول مفرداته في أنواع من الجمل الحديثة هي التعبير الحديث عن قدرته على الانفصال عن النظام القديم الذي يظهر بصيغة عبارية ممركزة لا تقبل التحويل إلى أي صيغة أخرى ولا تحتاج لإثبات مشروعيتها إلى التعبير عن أفعال البشر المتجددة: «لا مناص لنا من قبول التمييز والإقرار أن العقل عقلان: أحدهما يهمّ الفكر وحده، ومهما كانت المادة المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهمّ السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة، أياً كانت. الأول عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة. يوجد فرق جوهري بين من يميّز ومن لا يميّز بين هذين المفهومين، بل هنا تحلّ القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث»[7].

نحن هنا أمام نص يقدّم فرصة فريدة لإيضاح ما جعلنا سؤالنا حول الفكر المحلي يدور عليه. وتكمن هذه الفرصة بالضبط في أنه إذ يجعل في حقل الدلالات من محاولات الخروج على «عقل المطلق» الذي يبسط الحقل التداولي في التواطؤ[8] وغير القابل للتوسط أو التشكّك في أصل الانتقال إلى النسق الغربي الحديث، فإنه يكشف لنا وبصورة واضحة اللحظة التي تشهد تحوّل الفكر المحلي

إلى فكر إقفالي. ويمكننا منذ البداية أن نكتشف مع إرنست غلنر من خلال مفهومه عن «اللحمة المنطقية»[9] ما يشكّل أصل هذه اللحظة ومفتاحها الذي إذا مُس، وهو يُمَسُّ فعلياً في النص الغلنري لا بل يُكسر، انفتح لنا معبر بالغ الأهمية، المعبر بوصفه قوة كاشفة تعدّل السياقات وتعيد تشكيل الدلالات.

لنستعرض هنا كلام غلنر، إنه ينطلق في تحليله للتبدّل الشامل الذي أصاب عبر فكر الحداثة مفردات القول ووحدات الفعل من نقطة مفاجئة تجعل من نص العروي كلما جهد لتثبيت نفسه ودعم سبل حجاجه يقترب من اللامعنى وفقدان الدلالة. ما هي هذه النقطة؟ إنها الإكراه مفصولاً عن أي إنيّة تتدخل في الحقل الإدراكي السياسي لتفرض منطقها، فلنستمع إليه: «ولكن حين ينفكّ الإكراه عن القناعات الفردية ولا يرتبط إلاّ بالنظم المحكمة وقواعد التفكير النظامية واندراجها في متكوّنات من العناصر الملتحمة، يبزغ أمامنا إمكان حديث: اجتماع هو بمثابة نظام تعاقدي، أو طبيعةٍ تبنى على ما هو بدهي وعلى توقّع ما هو تناظري وعلى اجتماع حيث المفاهيم متواطئة والبشر سواسية»[10].

لنلحظ قبل أن نستكمل التبصّر بهذا النص الغني بالإشارات والدلالات أننا نشهد هنا تفجيراً مضيئاً لفكرة «الحديث» التي تُعيد وبصورة مخيالية نجاح التقعيد في الغرب إلى التمييز الحاسم بين ثقافة الشطارة وثقافة الإرادة[11] بما هي ثقافة العالم القديم أو أي نظام للجمل الإخبارية والوحدات المعلوماتية لا يمكن التوسط بين أطرافه. فهنا في النظام الغلنري لم تعد الإنيّة الحديثة تلك الإنيّةَ التي تنبذ اللغات السابقة عليها لتتخلّص من أي سابق[12]، بل إنها ما تنكشف كنصاب سلطوي يواصل الإكراه في سياقات تمركز مفرداته وتُعيد صياغة مبدئه الذي يلحم مزاجه.

وتبعاً لذلك فإن تعيين الإكراه بفصل ديناميته التأثيرية التي تبني التعاقد على التواطؤ في المفاهيم والتناظر في المضامين عن اللحظة النظرية[13] التي تؤمّن فرض هذا التواطؤ وإتمام هذا التناظر يظل رغم ما تُحدثه هذه الدينامية من تبدّلات كبرى في المعاني والدلالات[14] غير مكتمل ولا يتمتع بالكاشفية. ذلك أنه تعيين لا يظهر في النص الغلنري إلاّ ليفتح ثغرة في ما يعتبره الفكر المحلي عبر النص العروي

أصل الحداثة الذي يفصل التقعيد عن آليات العالم القديم أو أيٍّ متحركيات تستكملها أو تعدّلها لينفصل عن «عقل المطلق» الفارض لتلفّظ تحكمي يحول دون اكتشاف «عقل الفعل» وتثبيت التوسط، أي دون ما هو ضروري بذاته بما هو أصل الكفاءة ومعيار المشروعية.

ولا بد هنا لإدراك هذه الثغرة من تصور المتكوّن الاجتماعي انطلاقاً من حقل يتألف من وحدات لغوية عبارية تفرغ حقول الكلام الإشارية[15] من طاقتها وتنشئ حقولاً جديدة تقوم على الاتساق والآمرية. من أين تأتي اللغة العبارية في هذا الحقل؟ إنها تأتي من مفاهيم ومتحركيات الفكر المنطقي الأرسطي مدعومة بنواة التفكر الاجتماعي الحديث الكامن في النص الفيبري والدوركايمي، حيث يدخل مفهوم «اللحمة المنطقية» بمعناه القائم على تأصيل أبنية القول وقنوات الفعل انطلاقاً من مبدأ عدم التناقض[16] في أصل هذه اللغة وفي صلب آليتها.

غير أن هذا الدخول، هذا التشكّل للحمة المنطقية يتميّز عند إرنست غلنر بأنه ما يظل معدوماً في العالم القديم الذي يتحوّل في مفردات نصه إلى تعلّق «طقسي» هو تشكّك إشاري ووحدات قولية سياقية تدمّر اللحمة المنطقية وتؤسّس التقعيد على اللحمة الاجتماعية[17].

وإننا إذ نشهد بهذا المعنى تمتعَ الإكراه بكاشفية تتجاوز ديناميته التأثيرية في سياقات التقعيد في الغرب لتركّز على ما يظل معطّلاً في نظم الإكراه القديمة وهو اللحمة المنطقية التي تفكّك حقل الكلام المركّب كذاكرة إشارية وتظهر كهدف للقطع مع هذه النظم، فإننا ننتقل مع إرنست غلنر إلى صياغة سؤال يتعلق بالسبل والآليات التي تجعل هذه اللحمة تظهر وتتركز: «كيف يمكننا الانتقال من مجتمع يقوم على اللحمة الاجتماعية ويتصف قطعاً بالتفكّك المنطقي إلى مجتمع هو مجتمعنا، حيث اللحمة المنطقية بأجلى صورها وليس اللحمة الاجتماعية هي ما يتأسّس عليها هذا المجتمع»[18]. وهو سؤال يقودنا مع غلنر إلى اكتشاف النسق الذي سمح بتعيين هذا الانتقال وتحديد شروطه، وهو بالضبط البروز الحاسم للثقافة المتعالية حيث التحول الفعّال الذي لا ينفكّ عنها يتمثل بتمأسس الإكراه ودخول مفرداته مع صيغ التقعيد اللغوي والمنطقي في حقل من المهمات المتبادلة[19].

غيـر أن الـكـلام عن آليات الانتقال والجمع بين الإكراه والتقعيد اللغوي المنطقي في الغرب يستدعي كما يكشف لنا غلنر في خطابه التوقعي التدخلي، الكلام عن الإسلام عبر مفهوم «الإسلام المتعالي»[20] الذي يدخل في حقل التداول الأناسي كنموذج يؤمّن آلية فريدة لثبات القواعد وانعقاد الرابطة المنطقية القادرة على تأسيس الالتحام السياسي والتماسك الاجتماعي.

ولكننا نؤجّل الكلام في هذا التقريب «المعكوس»[21] إلى ما بعد ونكتفي هنا بما أحدثه النص الغلنري بما هو وحدات طاقة استراتيجية قولية وفعلية لا تنفصل عن متحركيات الممانعة والمناجزة والإحباط والتعطيل لآليات الإقفال التي تكوّنت وانشحذت وتراكمت في المخزون الفكري المحلي والتي تجد في خطاب عبدالله العروي نموذجاً بارزاً لها.

ولنعد الآن بعد هذا الاستعراض لخطاب إرنست غلنر إلى السؤال الذي انطلقنا منه والذي يدور حول معيار الكفاءة في نظام لغوي يتكوّن من أقوال وأفعال بينه وبين نظام قولي وفعلي آخر حالة من عدم المقايسة. وكنا قد صغنا هذا السؤال بصيغة أخرى حول المنحى الإقفالي للفكر المحلي الذي يقرأ الغرب بما ليس فيه، واضعاً بذلك حدّاً لمحاولتنا فتح أفق تفكّري يُتيح نظاماً من الدلالات والمفاهيم وشروطاً كافية لإعطاء مبدأ عدم المقايسة مصداقيته التي تؤمّن له فعاليته في مواجهة نظام التقريب المحلي. ويمكننا منذ البداية أن نشير إلى أننا ما نزال نواجه هذا المنحى الإقفالي نفسه ولكن هذه المرة في سياق انشقاقية[22] تقرّ بتشكّل اللحمة المنطقية كأصل يتأسّس عليه النسق الحديث ويؤدي إلى تفريغ السياقات وحصر المعاني ونبذ الإشارات، أي فعلياً بما ينطلق الفكر المحلي من تغييبه بردّه إلى آليات العالم القديم حيث الفعالية المقنّنة لمجمل حقول القول والفعل التي تتمتع بالسماكة الإشارية لا تنفكّ عن هذا التشكّل ولا تنضاف إليه ولا هي دونه في المرتبة الوجودية.

ولكن لماذا يجب علينا إذا كان الأمر على هذا النحو أن نعتبر هذه الدعوات إقفالية؟ من أين يأتي هذا المنحى الإقفالي؟ إن هذا ما سيتضح لنا في قراءة سريعة لنظام ديفيد بلور التفكّري[23].

يمهّد الكاتب لنظامه هذا بالإشارة إلى ما ينتج عن استخدام المفاهيم المنطقية خارج سياقاتها القولية والفعلية لتضطلع بوظائف السلطة الأخلاقية من مفاعيل تأثيرية تدفع بالتوازن الكامن بتشكك الكلام وتعدّد سبل الاستدلال نحو التركّز والثبات: «إن الفكرة التي تجعل من الأحكام المنطقية السلطة الأخلاقية نفسها هي فكرة تعرّض لخطر الإنكار العناصر الأكثر دينامية في الفكر المنطقي المتمثلة بممانعة التمركز وتوزيع سبل الاستدلال بالتناظر والتعبير عن الأوضاع الإشكالية وإنتاج تعريفات تقوم على التشارك وتوسيع نطاق الفعّالية.. وعلينا أن نلحظ هنا أن الغفلة عن هذه العناصر إنما تقودنا إلى فهم آلية اشتغال الأحكام المنطقية انطلاقاً من فرضية أساسية حيث تُفرض هذه الأحكام مفصولة عن أي لغة تجعلها قابلة للتشكيك أو النقد. وما نود التأكيد عليه هنا هو أن السلطة إذ تحافظ على هذا الانفصال فإنها تخلق توازناً يتصف بالثبات والجمود وذلك في مواجهة أي صيغة ممكنة لتوازن مرنٍ ودينامي. وهكذا يصبح هذا التوازن سياقاً لفرض صيغة سلطوية تدعم الثبات وتعمّم الإكراه، غير أن هذا الوضع نفسه يظل مجرداً من أي آليات تجعله راسخاً ويتميّز بالتماسك»[24].

وعلينا قبل تفصيل ما يراه الكاتب سبيلاً منهجياً يقاوم في حقل إشاري ما يشهده النسق الغربي الحديث من بروز وحدات حُكميّة منطقية تمركز القدرة وتستهلك في سبيل ذلك طاقة الوحدات الأخرى محوّلةً التوازن من إطار يقوم على التناظر والتواصل إلى حقل يلتحم بالسلطة أن نسأل عن لغة هذا التوازن. في تعليقة مقتضية هي بمثابة نتيجة سريعة يتوصل إليها حول مجمل رؤيته يعرض الكاتب لهذه اللغة، فلنستمع إليه: «إن ما نستنتجه هنا هو أنه لا يوجد فكر مطلق حيث وجوب أن يقبل الجميع بالمبدأ الذي يغلّب من حيث قوة المقام المتكوّن الكلي على المتكوّن الجزئي هو في صلب هذا الفكر. فليس هنا للكلمات لجهة ما تنطوي عليه من معانٍ أساسية أن تفرض أية استنتاجات أو أحكام مسبقة وذلك لأنها لا تملك نصاب التقرير الذي يخوّلها رد ما هو مستجد ويمثل انفلاتاً من القاعدة إلى القاعدة نفسها. ولقد قاد هذا النموذج في سياقاته الاستخدامية إلى تشكيل فرضية تدعو إلى ضرورة ضبط ما هو مستجد وما هو أصيل بالقاعدة نفسها. غير أن الفرضية

هنا هي شيء مختلف تماماً عن الإكراه، كما أن سبل الحكم بأصالة المستجد والعرضي إنما تتم بآليات استقرائية تنفكّ عن الآليات الاستنباطية ولا تتقاطع معها. وإذا كان من الملائم أن نتكلم عن الإكراه فإنه يمكننا القول بأن الجوهر الإكراهي للقاعدة التي تظهر في متن نظام تقليدي ما إنما تتأتى من استخدام النماذج المختلفة وغير المتقايسة بصورة غير متكافئة. وإننا نواجه في سياق الكلام عن الإكراه بمدلوله المنطقي الأمر نفسه حيث نجد أنفسنا مكرهين على أن نحمل على الصواب سلوكاً معيناً بينما نحمل على الخطأ سلوكات أخرى»[25].

لنركّز هنا على الفكرة التي يؤسّس عليها الكاتب نصه والتي لم يكن كلامنا عن لغة التوازن إلاّ محاولة لإزالة الغموض عن معناها، وهي أن قوة المستجد الذي يعبّر في سياقات التقعيد عما هو عرضي وطارئ تأتي من حقل فعاليته الناتجة عن تشكّله تشكلاً مخصوصاً فيما لغة التمييز بين المنطوقات الصحيحة والمنطوقات الزائفة تأتي من تفكيكها وتوليد طاقة جديدة لرأب الحقل المشكّك، وإعادة إنتاج لغة تواطؤ العلامات والدلالات، وبناء المراتب في حقل فعّال ذي سماكة عبارية، وهو ما يحاول الكاتب - منطلقاً من الربط بين ما لا يظهر في الحقل الاستدلالي التلفظي إلاّ كتوازن صناعي وبين تعرّض صيغ الاستدلال المتنوعة لمحاولات فعلية للسيطرة عليها والقضاء على تنوعها - التصدي له وذلك بإيجاد المبدأ الذي يوفّر لهذا التصدي قاعدته ويؤمّن له لغته.

لنستمع إلى ما يقوله الكاتب في سياق كلامه عن هذا المبدأ: «لأنه لا يوجد هناك توازن طبيعي فإن اتجاهاً استدلالياً سوف يدخل بالتأكيد في حقل تنازعي مع اتجاه آخر. فأن نعطي بهذا المعنى اتجاهاً معيناً صفة الحكم غير المقيّد أو أن نضفي عليه خاصية التعبير الطبيعي هو بالضبط أن نجعل الاتجاهات الأخرى تضمر وتتقلص. وهو ما يجعل من ضرورة إضفاء المشروعية بالتساوي بين الاتجاهات الاستدلالية وبالتالي من ضرورة التفاوض خياراً لا يمكن تجنبه»[26].

علينا إذن شرح مفهوم التفاوض لاكتشاف المتحركية التي تمكّنه من تعميم نصاب المشروعية وتؤمّن له القدرة على حفظ الحقل الاستدلالي من مداخلات أية لغة منطقية ممركزة تجمّد التوازن وتستبدل أساليبه التناظرية بلغة صادق / زائف

العبارية، فلنلجأ إلى الكاتب الذي يكشف لنا في نص قصير جوهر هذه المتحركية: «هاكم مثالاً نوضّح به هذه النقطة ونستعيره من الرياضيات. ولنذكّر في سياق مثالنا هذا بأن الوجهة التي تقيم الحجة على أن الجذر التربيعي للرقم اثنين لا يرقى إلى مصاف الأرقام الصحيحة إنما تشتمل على خطوات تُسدّد في حقل الحجاج المنهجي بوصفها أحكاماً غير مقيّدة، ولكن من دون أن تُعطى قطعاً حق التعبير الطبيعي ضمن سياقات الرياضيات المعاصرة. إن البرهان على زوجية رقم ما ثم فرديته على التوالي هو ما يمكن تكراره دون نهاية أو حد. وهو استنتاج لا يتلاءم في الواقع مع تلك الفرضية التي ترى أنه لا يمكن للرقم أن يكون مفرداً ومزدوجاً في الآن نفسه. غير أن محصلة النقاش لم تكن بأي حال من الأحوال مواجهة جامدة بين هاتين النظرتين المتعارضتين أو تغليباً تفضيلياً لإحداهما على الأخرى. وبدلاً من ذلك فإن تمييزاً حاسماً قد تشكّل: إنه بالنسبة لليونان تمييز بين الكتل والأرقام، فيما هو بالنسبة للغرب الحديث تمييز بين الأرقام العُشرية والأرقام الصحيحة»[27].

وهو إذ يعبّر عن هذا التمييز الذي يتشكّل كآلية إدراكية رياضية ويمكنّنا من حيث هو كذلك من تعيين التمايز بين النسق اليوناني والفكر الغربي الحديث تعييناً دقيقاً فلكي يفتح حقلاً من الأساليب والنظريات والآليات والتقنيات يمكّنه من استكمال ما يبحث عنه، أي ما هو جوهر التفاوض؟ فلنصغ إليه: «تخلق المفاوضات المعاني. ولنشر بهذا المعنى إلى أن إقامة الحجة على أن الجذر التربيعي للرقم اثنين لا يبلغ مرتبة الأرقام الصحيحة إنما هي نوع من الأحكام التي لا تُحمل على آية مفاهيم نتحصّل عليها بالتفاوض.. وهو ما يجعلنا نفهم لماذا ولّد الفكر اليوناني ردوداً وإجابات تظل مختلفة كلياً عن تلك التي ظهرت وتشكّلت في السياق الغربي الحديث.. وهو ما سوف نبيّنه مركّزين من داخل تاريخ الرياضيات على حالة أخرى، حالة تُظهر لنا دون إخفاء أو مواربة الجوهر التوليدي للتفاوض»[28].

إننا نصل مع الكاتب ومن دون أن نستكمل كلامه الذي يقودنا إلى تحليل متخصص يفوق قدرتنا هنا فضلاً على أنه لا يقع مباشرة في مجال اهتمامنا إلى ما يجعل هذا التفاوض فعّالاً ويتمتع بقوة الممانعة في مواجهة عقلانية «الكلي» التي

تحصر الدلالة بالصيغ والمفردات والأساليب التي تتمتع بانتظام داخلي يعبّر في كل مرة عن انتظام عام لا يمكن لأية لغة أن تنفك عنه أو أن تتحوّل إلى نموذج لا يستكمله أو يحول دون تفصيله. فما يحدث من خلال التفاوض / التوليد يشير إلى بروز تحوّلات في سياقات المعاني تغلّب دلالاتها الاحتمالية على روابطها الضرورية، باحثة خارج اللحمة المنطقية عن سبل لتأصيلها، مصطدمة في سبيل ذلك بوحدة اللغة العبارية، مستبدلة العرضي بالمنتظم والجزئي بالكلي، فاتحة من هذه الحيثية حقلاً تواصلياً شاملاً قائماً على التعددية الاستدلالية، أي على توليد المعاني وتشكيك الدلالات، وليس على كسر التوازن وتعطيل مفرداته بالدعوة إلى التماسك التي تفتقد هي نفسها لما يُماسكها ويجعلها قادرة على التشكّل كنسق تفسيري يضبط ويوزّن المفردات النظرية بالنقلات البرنامجية والسياقات التاريخية[29].

وبهذا المعنى فإن ما نتحصّل عليه بالتفاوض هو الفعّال، أما الانتظام الذي ينتج عن الفكر الذي يمركز الكلام ويُسقط الوجود الإنساني في العباري والمجرد، فإنه يحصر الفعّالية بالجمل الوصفية/ التقريرية، أي التي لا تخرج في حقل اللغة المفهومية الصناعية عن مبدأ مرجعية الحقيقة بصيغته التنويرية فيما ينزعها عن وحدات الكلام الإنجازية بحملها على هذه الجمل[30]، وهو ما لا يؤدي إلاّ إلى تقويض هذا التفاوض وتهميش هذا التوليد.

إلا أنه لا يمكننا أن نؤخذ هنا بما يثيره الكلام حول التفاوض والتوليد من غبطة توحي بالقدرة على مواجهة الحقل الممركز بما يؤدي إلى ردع لغته عن الاستئثار بالتلفظ ومنعه من فرض صيغ القول المكتملة، وهي غبطة باتت تجذب إليها من داخل حقل التداول الفكري الإسلامي نظماً تراثية تقليدية تحوّل عبر الدعوة إلى التحديث والعقلنة المخزون اللغوي الموحى إلى «خطاب»، أي إلى كلام يتفرع عن علاقة أصلية بين سيادتين ذاتٍ إلهية وذاتٍ إنسانية مكمّلة لها[31]، وإننا بدلاً من ذلك سنواصل القراءة لنعيّن بدقة المنحى الإقفالي الذي يميّز هذه الدعوة الفكرية. وإننا سنعيّن هذا المنحي انطلاقاً من فكرة التفاوض نفسها. فمن أين نبدأ سبيلنا هذا؟

علينا بداية أن نعمّق ما ذهبنا إليه في سياق بحثنا عن وسيلة فعّالة لمواجهة نظام التقريب المحلي بما هو سعي لضبط مبدأ الكفاءة وتحديد معيار المشروعية بفصل التقاليد بين أنظمة الإسلام والحداثة من عدم مقايسة[32]. ولنشر إلى أننا سنلجأ في سبيل ذلك إلى الانتقال من القراءة النصيّة لأفكار ديفيد بلور إلى قراءة جديدة تلتقط ما تُقفل عليه هذه الأفكار وتمنع المساس به، وذلك بإضاءة ما يجري على أرض التفاوض من زاوية أخرى. وما نسعى إليه من خلال هذه الزاوية هو اكتشاف الصلة التي تربط التفاوض بتشكّل النصاب السلطوي المهيمن على حقول الأقوال والأفعال. وهو ما سوف نمهّد له من خلال طرح السؤال الآتي: كيف تنشأ السلطة[33]؟ وهو سؤال لا ينفصل عن سؤال آخر مكمل له وهو : إذا ما كان بإمكاننا البت بأن تفكيك اللحمة الداخلية لنظام لغوي ما بتقطيع أوصاله والعبور مباشرة بين وحداته ، يؤمّن آلية قاردة على ضبط السلطة والحيلولة دون تبلورها أو تركزها. غير أننا نجد أنفسنا هنا أمام ما يطعن بصدقية هذه الأسئلة وهو من هذه الحيثية استحالة الجمع بين ما تعترّ عنه من أفكار تتسم بعدم التلاؤم وعدم المقايسة، وخاصة عندما تستند هذه الاستحالة على بداهة ما تردده عن نفسها وتنشره خارج حقلها، وأيضاً على بداهة الفكر الناقد لها[34] .

وإننا لإعطاء هذه الأسئلة مصداقيتها التي تؤمّن لها كاشفيتها نجد أنفسنا مضطرين إلى القيام بقفزة إلى رؤية أخرى[35] نكمل بها محاولتنا فتح حقل تفكري يلقي ضوءاً جديدا على ما هو جوهري في الحداثة ولا يقبل التحويل أو التعديل، وأيضاً إلى التساؤل عما يجمع في ظل هذه الرؤية بين عناصر هذا الحقل حيث الإشارات المتعارضة تحل مكان الدلالات والمفاهيم المتناسقة.

ما هو كنه هذه الرؤية؟ وما هي السبل والآليات والمضامين التي توفرها حول إذا ما كان للتفاوض كلعبة لغوية إشارية[36] ما يمكّنه من تقوية الممانعة ضد تمركز الإنيّة السلطوية؟ لا نود في هذا المقام بالغ الأهمية من كلامنا من مبدأ عدم المقايسة أن نطوي هذه الرؤية بالقفز سريعاً إلى نتائجها النهائية، بل إننا سنرسم سبيلاً يصل إليها عبر بسط تفاصيلها. وإننا نبدأ سبيلنا هذا بالتبصّر بما يشكل مفتاح هذه الرؤية ومدخلها إلى التعبير عن نفسها في نظام متكامل يدمج بين

الوصف والتفسير والنقد ويُعيد طرح العلاقة بين الفعل اللغوي والفعل السلطوي على أسس جديدة[37].

وهاكم ما يقوله جان – فرانسوا ليوتار[38] شارحاً هذا المدخل الذي يشير إلى تحوّل لغة التقعيد في الغرب عن نواة التنظيم الأسطوري، حيث التماسك يتم بالتأصيل، أي الرجوع إلى أصل لتظهر كهدف قابل للاختيار الحر وردّ هذا التحول إلى متحركيات الفكر التداولي بما هي دورة تحوّلات الأقوال والأفعال في ظل الخطاب الجمهوري الحديث والتي تشكل برأي ليوتار جوهر هذا الخطاب وكنهه: «لا يقتصر الخطاب الجمهوري على الفصل بين السلطات. إنه يقتضي تشظي الهوية الشعبية، لا بل تحللها. وهو لا يدور حول التمثيل فقط: إنه من الحيثية اللغوية تنظيم لأنماط الجمل وأنواع الخطابات يقوم على الفصل فيما بينها، سامحاً هكذا بـ(التلاعب) بين أطرافها، أو إن شئت موفراً إمكانية إبراز ما هو حدثي من حيث هو عرضي وطارئ، هذا التنظيم أسميه تداولياً»[39].

إن هذا النصر إذ يكشف سر الفكر التداولي في الغرب من حيث إنه تنظيم للجمل وأنواع الخطاب بتفكيكها وتركها غير محكمة فإنه يضع على بساط البحث مجمل تفسيرات الكتابة الإسلامية[40] التي تطرح الحل التداولي في محيط لغوي يقوم على إعجاز لغة القرآن ولا تتعداه إلى الاهتمام بمسالك العبور ونظم الإقفال بين حلول تتولّد وتتبدّل وسط انعدام المقايسة فيما بينها، وهو ما سنتعرض له في ما بعد. أما الآن فلندقق انطلاقاً من هذه الأفكار المتحصّلة من التبصّر بهذا المدخل الذي يظل أولياً بما كنا قد توصلنا إليه مع إرنست غلنر والذي يبدو هنا وكأنه يتعرّض لثغرة لا يتمكن من تجاوزها.

ولذلك ربما كان علينا لتمتين قراءتنا للنسق الغربي الحديث أن نقوم «بتكذيب» ما توصلنا إليه وما احتججنا به على صحة دعوانا، إذ الأمر هنا على مستوى«اللحمة المنطقية» يبدو محسوماً باتجاه فرض التواطؤ العباري وإلغاء التشكّك الإشاري، فيما التلاعب بين الجمل يقاوم هذا التواطؤ ويثبت هذا التشكّك ويفتح الحقل على التحاور بما هو بحسب ليوتار نفس هذا التلاعب وثمرته التي تأتي كتفصيل له أو كتحديد لاتجاه فعاليته[41].

ولكن إلى أي مدى يعتبر «التلاعب» الذي يستقر في قلب التنظيم التداولي ويتعيّن كممارسة للتفكيك اللغوي عن منطق الجمل التي يتشكّل نسق الحداثة من تدافعها وتراتبها وتنازعها وانفكاكها؟ وإننا نطرح هذا السؤال بصيغة أخرى وهي فيما إذا كانت الآليات اللغوية المنطقية تلعب فعلاً دور النظام التأصيلي الشامل الذي يؤدي إلى دخول الجمل في تشكيلات متواطئة تقوم على تبديد آليات التمايز القائمة على الاعتراف بمرجعيات متعددة لإسناد الكلام؟ ولا تبدو الإجابة التي تُعطي لهذا السؤال من خلال التفريق بين الوظيفة التصويرية للغة ووظيفتها الانفعالية وضبط هذا التفريق بمبدأ التحقق العباري[42] أنها تضيف شيئاً، لا بل إنها لا تنفكّ عن نظم التمويه والتغفيل الحديثة التي تلغي التفكّر وتقضي على التأمل.

وإذا كنا نعتبر أن الآليات اللغوية لا تملك بالفعل ما يمكّنها من التحكّم بجميع الجمل المبثوثة في الحقل المعرفي السياسي، فهذا يفترض أن نكتشف وراء هذا الاعتبار ما يرسخه ويمتّن أو يبسطه على الأقل، وهو ما سنحاول القيام به لإيضاح ما لا يتوضّح هذا الاكتشاف إلا به. وعندما نصل إلى هذا الحدّ حيث البحث عن الفعّالية الإيضاحية يقتضي البحث عن سبل تحليلية تملك القدرة على الدلالة وتحول دون أن يتحول الفكر إلى إغلاقات منهجية. يبدو لنا أنه من الضروري أن نعود إلى ليوتار لنستكمل نصه ولنتبصّر انطلاقاً من هذا الاستكمال بما يطرأ على هذا النص من تبدّلات جوهرية تمس بمرجعية الآليات اللغوية التي تقوم عليها سيادة التنظيم التداولي وتتمتّن بها قنوات العبور والهدم والتمويه التي تقوم بين لغة التشكيلات القديمة ولغة المفاهيم ذات المشروعية الحديثة أو أية مفاهيم تنطلق في محاولتها تعديل نصاب الفرض العباري من الآليات نفسها[43].

ما هي هذه التبدّلات التي يظل سؤالنا حول موقع الآليات اللغوية من مجمل الأساليب التقعيدية التي يقوم عليها النسق الغربي الحديث معلقاً بها؟ إن «لويتار» الذي نستند إليه في إجابتنا ونستلهمه في تشكيل مفاهيمنا يأخذنا هنا إلى مرتبة من التحليل لا تبدو للوهلة الأولى فعّالة أو حتى مضيئة حيث «التشاكل» بين الآليات اللغوية والجمل الإداركية يؤمّن لهذه الآليات المشروعية ويمكّنها من الظهور وسط التنظيم التداولي كنصاب تأصيلي يكتسب قوته من هذا التشاكل نفسه.

فلنستمع إليه مجدداً ولندّقق بما يدور في هذه المرتبة التحليلية من تشاكل يقوم تخصيصاً بين لغة الاستنباط النقدية واللغة - الموضوع بصيغته الإدراكية: «تتميّز العلاقة التي تقوم بين المبادئ المتضمّنة في لغة الاستنباط الفوقية المتجهة نحو النقد واللغة- الموضوع الذي يعبّر عنها هنا الخطاب العلمي بالتشاكل مع تلك العلاقة التي توحّد لغة العلم مع ما ينتج عن استخدام التجربة من (معطيات) عينية. والواقع أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال القول بأن هذا التشاكل إنما يتناقض مع كون المتعالي هو المستوى الذي يحكم العلاقة الأولى فيما تُصاغ الثانية انطلاقاً من الملموس والإحساسي (..) هذا التشاكل هو الذي وفر لكانط حجية القول بتعذر استنباط المبادئ بالرجوع مباشرة (إلى المصادر) وباستخدام التجربة كسبيل (..) إن اللغة الفوقية التي هي بمثابة الخطاب النقدي الذي يمكِّن من استنباط مبادئ العلم وبالأخص مبدأ السببية تظل متشاكلة على كافة مستوياتها مع اللغة- الموضوع المخصوصة بالعلم الذي هو مرجعها. هذا التشاكل هو الذي يجعل الاستنباط ممكناً»[44] .

وإذا كان الأمر على هذا النحو، أي إذا كان للاستنباط كآلية لغوية منطقية شرعيته المتأتية من تشاكله مع جملة العلم الإدراكية أو أي جمل لا تُبنى في الحقل التلفظي إلا بآليات التنظيم التداولي[45] فأي سبيل نضيفه هنا ويسمح لنا بالإجابة عما يجب علينا الإجابة عنه؟

وبالفعل لا يمكننا الاستناد إلى ما يقوله ليوتار في هذا النص الذي يبدو وكأنه يأخذنا بعيداً عن هدفنا إلا إذا تبصّرنا بالفصل الذي يقيمه بين الجمل بمعيار التمييز بين ما لا يتحقق إلا بعد تأصيله برده إلى مرتبة الآليات اللغوية بما هي دورة تراتب المبادئ والمضامين التي يتحصل منها هذا التأصيل وبين ما يتحقق بذاته خارج كل تأصيل. وتبعاً لذلك فإن ما يكسبه الاستنباط من تشاكله هذا يخسره عندما نقرؤه انطلاقاً من هذا الفصل حيث التغاير والتباين يحل مكان التشاكل والتلاؤم، فليوتار ينهي كلامه عن لغة الاستنباط على الشكل الآتي: «وتغيب وضعية التشاكل بين لغة الاستنباط النقدية واللغة- الموضوع الإدراكية التي هي موضع انتزاع المبادئ حين تتحوّل اللغة- الموضوع إلى لغة الأمرية. وما نشهده من

خلال الحجاج الكانطي يشير إلى أن الجمل الأمرية، بعيداً عن كونها تنتظم على إيقاع مبدأ السببية، وبنفس الطريقة التي تنتظم بها الجمل الوصفية، هي نفسها السبب في ما تولدّه من أفعال. إن هذه السببية ذات الطابع المحض أو هذه اللحظة العشوائية التي تختص بها لغة الآمرية لا تنتمي إلى عالم التجربة حيث إن كل ما هو معطى لا بد وأن ينتظم وفق سلسلة لا تنتهي من العلل والنتائج: حتى لو اعتبرنا أن علة هذا هي نفسها ما ينتج عن ذلك. وتبعاً لذلك فإننا نجد أنفسنا هنا أمام حالة من عدم التشاكل أو التغاير تقوم بين لغة الاستنباط الفوقية المتعينة بالجمل الوصفية واللغة - الموضوع - المخصوصة بالجمل الأمرية»[46].

هذا التغاير لا بد من ملاحقته لاكتشاف الحل الإدراكي الذي يفتحه واكتشاف السر الكامن وراء تحققه، فلنعد إلى ما يقوله ليوتار ويكمل به تحليله لهذا التغاير: «لا تزد السلطة إلى أي شيء تُستنبط منه. ذلك أن أية محاولات لتشريعها لا تقود إلا إلى الوقوع في الدور (فأنا لا أملك سلطاناً عليك إلا بقدر ما تملّكني إياه)، إذ السؤال الذي ينفتح بمحاولة تحديد السلطة التي تملك حق التشريع امتلاك السلطان يدخل في سلسلة من الأسئلة الارتجاعية التي لا نهاية لها (..)، أي إلى المفارقة التي تثيرها مسألة العلة الأولى (..)، فهنا مرجعية السلطة القائمة على الاستنباط تقع في التضاؤف، وهو تضاؤف تعارضي لا يفارق المشروعية. إنه مؤشر على كون جملة تمليك السلطة لا يمكن أن تنبثق عن جملة تكون عاكسة لأنظمة متنوعة. إنه مؤشر على عدم المقايسة بين الجملة المعيارية وما دونها من جمل أخرى»[47].

نحن إذاً نقترب وكأنما فجأة من رسم صورة فعلية تمكّننا من إعطاء سؤالنا حول قدرة الآليات اللغوية على التدخل والتحكم وإخضاع الجمل التي لا تتواطأ على تشكيل قولي وفعلي واحد لإيقاعاتها التأصيلية بعداً بالغ الدلالة وشديد الكاشفية، فما هو سبيلنا إلى بناء هذه الصورة؟ لنشر أولاً وقبل كل شيء إلى أننا هنا أمام آليات تعكس ازدواج لغة التقعيد في الغرب[48]: قطع الحقل الاجتماعي عن أي كلام ثابت ويتماسك بالتأصيل بالتحوّل إلى الفكر التداولي الذي يبقى بمثابة الزاوية والأصل في نظم التقعيد اللغوية التي لا تحصل مصداقيتها إلا من وجوده،

وتحويل الأساليب التقعيدية التي تتم في مرتبة الآليات السياسية إلى نظام سلطوي بينه وبين هذه النظم حالة من عدم المقايسة.

بهذا المعنى لا تعتبر الآليات اللغوية خالية من الفعّالية لأنها غير مألوفة كما توحي بذلك الكتابة المحلية[49] بل لأنها لا تنفك عن هذا «الازدواج» الذي يشهد مع إرنست غلنر محاولة فعلية لإتمام أصوله التي تحكم مساره، حيث تُنبذ هذه الآليات التي تأخذ شكل الفعالة الدلالية بالأشياء المخيالية التي يطويها الكنه غير الدلالي للعالم وتنسخها الإنيّة السلطوية.

وبالفعل لا يمكننا تتبع خطوات غلنر على هذا الصعيد إلا إذا تبصرنا برده على الفكر ما بعد الحداثي[50] الذي ينطلق في نقده للتواطؤ العباري بما هو مناط تشكل اللحمة المنطقية من لغة «الخصائص الدلالية» التي تعبر عن نفسها خارج مفاعيل الإحكام وقنوات التعميم وضرورات التدليل وتبيانه أن هذا الفكر إنما يتخطى باللجوء إلى هذا النقد اللغوي «التمازج بين العناصر الخارجية (الإكراه/ الإنتاج) ونظام المعاني الداخلي الذي يجعل المجتمعات الإنسانية ممكنة (..) بحيث لا يمكننا الحكم مسبقاً على هذا التمازج الدقيق والفعّال انطلاقاً من سيطرة الخصائص الدلالية»[51]. وهو في خطوة بالغة الأهمية من حيث إنها تدفعنا إلى التدقيق بما كنا قد قررناه حول الصيغة التي يظهر بها الحقل السياسي المعرفي في الغرب وتتمثل في دورانه انطلاقاً من مرجعية اللحمة المنطقية التي تؤصل الإكراه الحديث بقطعه عن صورته التاريخية، يتهم الفكر ما بعد الحداثي «.. بأن ميله إلى النسبية واهتمامه بصورة مفرطة بالخصائص الدلالية قد أعمى بصره عن الوجه غير الدلالي للعالم»[52].

ولأنه يتحول في النص الغلنري على هذا النحو يسمح لنا الانطلاق من هذا التحول تعيين الآليات والمضامين التي توصلنا إليها من خلال قراءتنا لنظام ليوتار التفكري في إطار متحركية تنذر بوصول محاولتنا التساؤل حول قدرة الآليات اللغوية على التحكم بالحقل المركب كذاكرة سلطوية إلى كمالها وبالتالي إلى نهاياتها .

غير أننا لا نكاد نفرغ من محاولتنا هذه التي تظل غير مكتملة وتحتاج إلى تفصيل لا نبدو جاهزين للقيام به الآن حتى نواجه مفهوم «الإنجازية» الذي يبدو للوهلة الأولى وكأنه يدكّ مواقع دعوانا وينزع عنها أية كاشفية، إذ سلطة الفرض العباري بمقتضى هذا المفهوم الذي يدفع بمنطق التفاوض القائم على المعالجات اللغوية والتقعيدات السياقية إلى حدوده القصوى لا تتبلور أو تتشكل لا بل إنها لا تنشأ أصلاً .

ولا يمكننا قبل تبيان الحقل الإدراكي/التصوري الذي تأصل به هذا المفهوم والتبدلات التي يحدثها وتطال مفهوم اللغة نفسه أن نوضح كيف أننا ندخل هنا مرحلة نهائية من محاولتنا فتح أفق تفكري يمكننا من ملاحقة الانشعابات المنهجية الراهنة في الغرب والتنازع بين آلياته لاكتشاف الجملة التي تحتل داخل أنظمة الإسلام والحداثة نصاب التقعيد وأصل التشريع بما يعود على مبدأ عدم المقايسة بصيغته التي أشرنا إليها سابقاً بالتوضيح والإبانة والتفصيل عبر التصدي لنظم الإقفال المتشكلة حيث تغييب جملة السلطة داخل النسق الغربي الحديث[53]، أو حتى تهوينها هو كنه هذه النظم الذي يؤدي إلى حجب هذا النصاب/ الأصل والإقفال على مفرداته. ولنحاول الآن بسط الحقل الذي يستمد منه مفهوم الإنجازية أصله الذي يكسبه آليته ويؤمّن له متحركيته. فأين نجد هذا الحقل؟ إن هذا ما سوف يتبين لنا مع مؤسس التداولية البراغماتية جون أوستين في تحليله لوظيفة اللغة. إنه تحليل مستجد. فلنتتبعه.

يفتتح جون أوستين كتابه مهم «كيف نصنع بالكلمات الأشياء»[54] بتبيانه فشل المقاربة اللغوية على أساس الوظيفة الإخبارية القائمة على مبدأ الحقيقة التطابقية الأرسطية، وهو إذ يحاول أن يصوغ نظاماً من الجمل والمنطوقات لا ينضبط بهذا المبدأ التطابقي فإنه يطرح سؤالاً افتتاحياً ويجيب عنه على الشكل الآتي: «ماذا يمكن أن نُسمي هذا النوع من الجمل والمنطوقات؟ إننا نقترح تسميتها بالجمل الإنجازية أو المنطوقات الإنجازية أو بصيغة مختصرة بالإنجازية»[55]. ولكن ما معنى الإنجازية هنا؟ فلنستمع إليه مجدداً ولنصغ إلى ما يقوله ويوضّح به هذا المعنى: «..ليست المنطوقات الإنجازية هي ما نقوله، أو هي مجرد ذلك، بل هي بالضبط ما نفعله»[56].

عندما نتكلم نفعل[57]. هذا ما ينبئنا به جون أوستين من خلال مفهومه عن الإنجازية التكلميّة، حيث التداول بهذا المعنى يكف عن كونه وحدات لغوية عبارية تقوم على الأمرية ليصبح سياقات تكمل فعّالية المتداولين وتقوم على نوع من التواطؤ بين القول والفعل وإرادة المتلفظين، وهو ما سوف يكون له نتائجه المنهجية الحاسمة على فلسفة التشريع في الغرب كما يتبين ذلك من الدينامية الانشقاقية التي تتميز بها تفرعاتها وصيغها الراهنة[58].

لنستعرض هنا ما يقوله فيلسوف التشريع البريطاني هربرت هارت[59]، إنه يشير بوضوح إلى هذه الدينامية التي تجد أعلى تعبيرها في الحكم بعدم إمكانية فهم الأفعال القانونية خارج الأفق اللغوي / التلفظي الذي تفتحه فكرة الإنجازية: «غالباً ما يشير المحامون البريطانيون إلى اللغة كما لو كانت نظاماً استخدامياً يتكون من كلمات تتصف (بالعملانية)، غير أن هذه الوظيفة العامة للغة التي تنبسط في حقل استخدامي واسع خارج لغة القانون نفسها هي ما يسميها غالبية الفلاسفة البريطانيين بـ(الوظيفة الإنجازية). وبالفعل يتميز الاستخدام الإنجازي للغة داخل وخارج لغة القانون بمفاعيل مخصوصية تميزه عن الصيغة التي تستخدم بها اللغة عندما نكون بصدد صياغة بيانات صادقة أو زائفة نَصفُ بها العالم. وما نعتقده هنا هو أن أي محاولة لفهم الأفعال القانونية (Rechtsgeschafte) من حيث جوهرها وكنهها بفصلها عن فكرة الاستخدام الإنجازي للغة إنما هي محاولة تفتقد إلى ما يبررها ويجعلها ممكنة. ولقد أبدى عدد من فلاسفة القانون وتحديداً هاغرستورم Hagerstorm حيال إمكانية تشكيل الإلزام والتعبير عن الحقوق وبصورة عامة تغيير المؤسسات القانونية بمجرد استخدام اللغة موقفاً يتسم بالحيرة والتردد. فهذا الاستخدام هو ما يتراءى لهاغرستورم على أنه نوع من السحر أو الخيمياء القانونية، غير أنه ليمكننا على الرغم من ذلك فهم هذا الاستخدام وكل ما نحتاجه هنا هو أن نعترف بأن للغة وظيفة مخصوصة بها: فإذا اعتبرنا أن هاهنا حقلاً مرجعياً من القواعد والتقاليد التي تنص على أن نطق شخص ما بكلمات معينة يستدعي تشغيل بعض القواعد الأخرى وإدخالها في مجرى العملية، فإن هذا ما يحدّد وظيفة الكلام أو في نطاق أوسع معناه»[60].

ويبدو مستحيلاً في إطار بحث مقتضب كهذا التعرض لمجمل الدقائق التي تحكم تحوّل الإنجازية إلى سياقات قولية وفعلية تتأسس عليها الأفعال القانونية، وهو ما يتطلب دراسة مخصوصة تتناول فيها – باستيعاب نقدي – ما توصلت إليه فلسفة التشريع في الغرب بصيغتها «التحليلية» من مفاهيم وأساليب حجاجية، دراسة كان لابد من الإعداد لها بقراءة مفصّلة للتصنيف الذي يقيمه جون أوستين للأفعال الكلامية[61]. ويمكننا رغم ذلك المضي الآن بنقاشنا لما تذهب إليه هذه النصوص وهو أن مفهوم الإنجازية يعطل السلطة ويحول دون تشكل آمريتها العبارية، غير أنه لا يعطلها إلا في مرتبة التحليل فيما يمتّنها في مرتبة الفعّالية. إذ الإنجازية بمعنى تواطؤ القول والفعل المفصول عن أي نظام لغوي متكامل يحول دون بسط هذا التواطؤ في حقل الإنيّة التكلمية الفردية، وهي على هذا النحو عند أوستين لا تعني عدم قدرة السلطة على استخدامها، بل وحتى على تحويلها إلى أصل من أصولها.

غير أننا سنترك هذا الأفق التصوري الذي نبدو مستعدين بما يكفي لإتمامه لنركز النقاش على حيثية أخرى هي بمثابة مفتاحه الذي إذا توضح تبيّن هذا الأفق نفسه.

والسؤال الذي يواجهنا الآن ويتعلق بهذه الحيثية هو بالضبط لماذا يبدو الاستخدام الإنجازي للغة إقفالياً رغم ما يتمتع به من كاشفية تتمثل بتخليص الصيغ التلقيدية الخُبرية وأشكال التقعيد العرفية[62] من تدخل الإنيّة العلمية؟ ببساطة لأنه يصوَّر اللغة كحقل من الأقوال والأفعال يرسي فعّاليته بذاته، وهو ما لا يتأسس إلا على التغفيل. ولكن إذا لم يكن للغة فعّاليتها الذاتية فمن أين تأتيها هذه الفعّالية؟ من السلطة/ المؤسسة التي تتلفّظ بها وتحوّلها إلى نفس أوامرها.

لنستمع بهذا الخصوص إلى بيار بورديو في نص قصير ومقتضب ولكنه يتميز بلمعة ثاقبة: «أن نحاول لغوياً فهم قوة التعابير اللغوية، أو نجعل من اللغة نفسها مبدأ فعاليتها وآلية هذه الفعّالية، هو أن ننسى أن السلطة هنا هي ما تأتي إلى اللغة من خارجها، كما ينبئنا بذلك بنفنست (..) Benveniste في تحليله للصولجان

(..) الذي يمسك به الخطيب وهو يلقي خطابه. وعليه فإن فعالية الكلام لا تكمن في (التعابير التكلميّة) ولا حتى في الخطاب نفسه، كما يذهب إلى ذلك أوستين، إنها لا شيء سوى ما تمنحه لهذا الكلام المؤسسة من سلطان»[63].

فهنا إذ يكشف هذا المعنى الذي يعطيه بيار بورديو للفعالية اللغوية ويستكمل به كلام ليوتار عن عدم التشاكل بين التأصيل اللغوي والتأصيل السياسي وكلام إرنست غلنر عن اللحمة المنطقية كفعالية إكراهية أنه من غير الممكن ضب السلطة في الغرب باستخدام التفاوض[64]، وهو ما يؤدي إلى انهيار دعوة ديفيد بلور المنهجية إلى تحولها إلى لغة إقفالية، فإنه بالمقابل يفسر لنا لماذا لا يقيّد الفرض والإرغام وفعّالية الأمر بالقول في حقل التداول الإسلامي بالتفاوض والتحاور بل بامتلاء الكلام وثباته وترفعه عن أي تفاوض بجعله مساحة الأمر التي لا يدخل فيها أي عنصر يتعين بمرتبة القول والفعل بما يمنع أي فعّالية من استخدامها.

وهو تفسير يكسر وهمَ التطابق الذي يقيمه الفكر المحلي الحديث بين محاولات الاستدلال على الشرعية بما هي أساساً قراءة «ناسوتية» للنظم التكلميّة ومحاولات تعطيل كلام الإعجاز القرآني كمخزون لغوي ثابت لا يتبدل ولا يتعين بأية إنيّة إنسانية متركزة[65].

لنسترجع الآن الفكرة التي انطلقنا منها في استشكالنا حول معيار الكفاءة والمشروعية في نظام لغويٍّ ما، وقادتنا إلى هذا العرض السريع والمختصر للمخزون اللغوي الحديث في محاولة منهجية لتعيين أصوله التي لا يقوم إلا بها، وهي أن لكل نظام لغوي مفاهيمه الأصولية والفرعية التي لا يمكن تقريبها من مفاهيم النظم الأخرى لا لتميزها بالخصوصية «الاجتماعية» داخل نظمها كما تشير إلى ذلك بصيغة اعتراضية الكتابة المنهجية المحلية[66]، بل لاختلاف الأصل الذي يمكن أن تُحمل عليه هذه النظم نفسها. وكنا قد استندنا في صياغة هذه الفكرة إلى مبدأ عدم المقايسة كما وضعه وطوره فيلسوف العلم اللاسلطوي بول فايربند، وكنا أيضاً لاعتبارات تفكرية وجامعية راهنة قد خصصنا هذه النظم غير المتقايسة بالإسلام

والحداثة، حيث قدرة الإسلام على التشكل لا تتم في أدبيات الفكر المحلي إلا بتحويل الحداثة التي يتخلف عنها ولا يبلغها إلى مصدر لمتحركيات قولية وفعلية تمكنه من مواجهة أصوله العبارية الكامنة في لغة الإعجاز القرآنية وبالتالي من تحقيق الكفاءة واكتساب المشروعية.

ويمكننا بالانتقال إلى عرضنا السابق أن نشير إلى ما تحصلنا عليه من خلال هذا العرض وهو في هذا الإطار نظام لغوي تحتل فيه الجملة السياسية السلطوية موضع الأصل الذي يشهد على انكشاف وتخلّع نظم الإقفال الفكرية والسياسية في الغرب حيث الطبيعة المخصوصة التي تؤمّن له هذه الفعّالية تتمثل في تشكّله كحقل لتنظيم الأقوال والأفعال انطلاقاً من بدهية فرض القواعد وضرورة فرضها بالإكراه بما هي ضرورة تأسيسية[67].

وهذا يعني أن أشكال التقعيد أي أنظمة الجمل وأنواع الممارسات وتشكيلات الصلاحيات التي تنتج عن هذا النظام تدرس انطلاقاً من مفاهيم سلطوية يتم تقريبها وتوصيلها لتدخل في حقلها الاجتماعي الجديد، وهذه المفاهيم السلطوية تتوسط بين حقل اللغة النظرية والتحليل التاريخي لهذه الأشكال، أي أنه لن يكون بالإمكان الانتقال مباشرة من السرد والتحليل التاريخي إلى التأصيل النظري دون العبور بالمفاهيم السلطوية في هذا النظام اللغوي الحديث[68].

***

1 – انظر بهذا الخصوص:
Tala Asad , Genealogies of Religion , Disiplines and Reason of Power in Chrisianity and Islam, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993.

2- انظر:
Jean - Frnciose Lyotard, The differend, Phrases in Dispute, Translation by George Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

3- انظر بهذا المعنى عياض بن عاشور: الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م.

4 – انظر بهذا الخصوص عبد الإله بلقزير: الإسلام والسياسة، دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2003م، ص155-156.

5 – Paul Feyerabend , Against Metod, Verso, London and New York, 2001

6- ينطلق فايربند في هذه الدعوة المنهجية من سؤال يدور حول كيفية قراءة نظام ما، وهو يحدّد هذه الكيفية انطلاقاً مما يتوفّر عليه هذا النظام من «أفكار مفتاحية» يعرّف بها نفسه. والشرط الضروري لكي يكون لهذه الأفكار دورها الحاسم هو أن ينصاع الاناس لمضامينها دون أن يسعى إلى تغييرها أو تعديلها. انظر بهذا

الشأن المرجع نفسه، ص 187-189. وحول النص الإناسي الذي استلهمه فايربند في صياغته هذه الدعوة راجع: .Evans- Pritchard , Social Anthropology, New York, 1985

7- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، 1996، ص358.

8 – ما نقصده بالتواطؤ هنا هو حمل الشيء على مصاديقه بالتساوي وعكسه التشكّك وهو حمل الشيء على مصاديقه بالتفاوت.

9 – يشكّل مفهوم اللحمة المنطقية مدخلاً لقراءة الفكر الغلنري حول شروط الانتقال والعبور إلى الاجتماع الغربي الحديث وأصلاً تتأسّس عليه أساليبه الحجاجية.

10 – Ernest Gellner, Anthropology and Politics, Revolutions in the Sacred Grove, Black Well Publishers, Oxford, 1995, P38.

11- حول هذا التمييز بين ثقافة الإرادة وثقافة الشطارة بما هو بحسب الفكر الكانطي الأصل التي تُبنى عليه فكرة المجتمع المدني في الغرب انظر:

jean - Frncoise Lyotard: The Differend, Phrases in Dispute, Translation by George Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

12- انظر: Paul Feyerabend: Science in A free Society, NLB, London, 1982.

13- إن ما نقصده باللحظة النظرية هنا هو الطرق التفكّرية والتقاليد اللغوية التي تحكم في نظام ما، كيفية بناء هذا النظام لمفاهيمه الأصولية والفرعية، أو هي هذه المفاهيم نفسها.

14 – راجع بهذا الخصوص: .Roger Trigg, Rationality and Religion, Blackwell Publishers, Oxford, 1988

15- الكلام الإشاري بحسب طه عبدالرحمن هو الكلام الذي يتصف بالمجاز والاشتباه والإضمار وهو عكس الكلام العباري الذي يتصف بالحقيقة والتصريح والإحكام. راجع حول هذا التمييز طه عبدالرحمن: فقه الفلسفة، المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1999م.

16 – انظر: Ernest Gellner, Concepts and Society, In Rationality , edited by B. R Wilson, Basil Blackwell, Oxford, 1970.

17- راجع بهذا الخصوص:

18- المرجع نفسه، ص 36.

19- المرجع نفسه، ص 61.

20 - انظر: Ernest Gellner , Postmodernism, Reason and Religion, routedge, London and New York, 1992

21- التقريب المعكوس هو ما نستشفه من الصورة المستجدة التي يرسمها غلنر لإسلام يتميّز بصفاء القواعد وصرامتها في دائرة الممارسة السياسية الإدراكية وذلك في مقابل التنوير الذي يفشل في تحقيق هذه الصرامة وفي تحصيل هذا الصفاء. للوقوف على ما يعتبره غلنر في سياق تحليله لهذا الفشل نقطة حاسمة انظر:

Ernest Gellner : Plouph, Sword and Book, The Sructure of Human Historym, Collins harvel, London, 1988.

22- نقصد بالدعوات الانشقاقية هنا التيارات الفكرية التداولية والتأويلية التي تدعو في الغرب إلى الخروج على العقلانية وعلى مبدأ الإنيّة التكلّمية. غير أننا سنحصر كلامنا حول هذه الدعوات بما كتبه فلاسفة مدرسة إدنبرة الذين يركزون نشاطهم التفكّري على إعادة بناء العلم الحديث انطلاقاً من لغة البيانات السياقية.

23- بخصوص الكتاب الذي سنعتمده في قراءتنا انظر:

David Bloor : Knowledge and Socil Imaginary , Routlaedge and kegan paul, London, Boston and Henley, 1976.

24 – المرجع نفسه، ص 120.

25 – المرجع نفسه، ص 123.

26 – المرجع نفسه، ص 130.

27 – المرجع نفسه، ص 130.

28 – المرجع نفسه، ص 130.

29 - المرجع نفسه، ص 123-130.

30 – بخصوص ما يرتّبه هذا الحمل من مفاعيل تقود إلى التغفيل عن جوهر الأحكام والتقعيدات القانونية وعن المتحركيات التي لا يؤمن هذا الجوهر إلاّ بها، انظر:

G.P Baker , Defeasibiltity and Meaning, In Law, Morality and Society, Essays In Honor of L.A.Hart, edited by P.M.S. Hacker and J.Raz, Clarendon Press, Oxford, 1977.

31- راجع بهذا المعنى حسن جابر: المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط، دار الحوار، ط1، بيروت، 2001م.

32 - انظر بهذا الخصوص:

Daryush Shayegan , Cultural Schizophrenia , Islamic Societies Confronting The West, Translation by John Howe, saqi books, London, 1992.

33- نلفت النظر إلى أن ما نقصده بالسلطة هنا يتعدى معناها السياسي الإداري المباشر ليطال ما يعطيها مشروعية التفسير والبت والتأويل والتحكم بالأقوال والأفعال.

34– تتمثل هذه البداهة بالنسبة للفكر الناقد للحداثة في نقدها انطلاقاً من كونها لا تسمح بالعبور بين وحداتها، وهو بذلك لا يضيء على سؤالنا بل إنه لا يقوم هنا إلا بتعطيله. للوقوف على نموذج لهذا الفكر انظر علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م.

35– نشير بهذا الخصوص إلى :

Gean- Francoise Lyotard , The Postmodern Explained, Translation edited by Don Berry, Bernadete Maher , Julian pebanis, Viginia Spate and Morgan Thomas , the University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1997.

36- راجع: Honi Fern Haber , Beyond Postmidernism politics , Routedge, London, 1992.

37- نشير هنا إلى أن هذه الإعادة تستهدف بالضبط نفي حاكمية اللغة التي يظن أنها تخضع الأفعال السلطوية لها.

38– Jean - Francoise Lyotard , The postmodern Explained, Translation edited by Don Berry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Viginia Spate and Morgan Thomas, The University of Minnesota Press, Minneapolis, london 1997.

39- المرجع نفسه، ص47.

40 –انظر طه عبدالرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت2000م.

41 – إن هذا ما يعبر عنه ليوتار من خلال تميزه بين التنظيم التداولي والتنظيم الحكائي فيما يتعلق بالإجابة التي يعطيها كل منهما للسؤال: ماذا يجب علينا أن نكون؟ فلئن كانت الإجابة التي يعطيها التنظيم الحكائي هي أن ما يجب أن نكون عليه هو ما نحن عليه بالفعل، فإن لا شيء ثابت أو يُبنى بالتأصيل في التنظيم التداولي مما يجعل التحاور بمثابة السبيل الوحيد لتحقيق هذا الوجوب المستقبلي إن لم يكن على صعيد الأفكار المتعلقة بالنظام الكوني فعلى الأقل كما يذهب إلى ذلك كانط ضمن دائرة الأنظمة الفكرية الإناسية.

42 – للتعرف إلى مبدأ التحقق بصيغته المنطقية العبارية راجع:

O. Hanfling logical Positivism, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

43- يمكن العودة بخصوص هذه المحاولات بالنسبة لبعض تيارات الفكر الفلسفي وكذلك القانوني والإناسي إلى:

Man, law and modern Forms of Life, edited by Eugenio Bulygin and Others, Dordent , 1985.

44- Jean - Francoise Lyotard , The Differend , Phrases in Dispute Translation by Georges Van Den Abeedle, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, P119.

45- المرجع نفسه، ص150.

46 – المرجع نفسه، ص119.

47 – المرجع نفسه، ص142.

48 –بخصوص رؤية أرسطو هذه انظر:

Aristotle, The Nicomachean Ethics, Translated by J.A.K Thomson, Revised With Notes by hugh Tredennick, Penguin Books, London, 1983, p 119.

49- راجع بهذا المعني محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت 2001م.

50- Ernest Gellner, Postmodernism, Reason and Roligion, Ruutlege , London

51- المرجع نفسه، ص70.

52 – المرجع نفسه، ص70.

53 – لئن ما نزال حتى الآن في طور الكلام عن هذا النسق فذلك لتفصيل بعض الحيثيات الضرورية المتعلقة بدينامية ظهوره ننتقل بعدها إلى الإسلام للوقوف على أسسه وأصوله.

54 – John Austin, How to do Things With Words, edited by J.O. Urmson and Marina Sbisa, Harvard University Press, Cambridge, massachusetts, 1955.

55- المرجع نفسه، ص6.

56 – المرجع نفسه، ص25.

57 – المرجع نفسه، ص22.

58 – انظر حول بعض هذه الصيغ التي تحوّل الوجوب القانوني إلى عمل حجاجي:

Man, Law and Modern Forms of Life, edited by Eugenio Bulygin and Others, Dordent, 1985.

59- انظر بهذا الخصوص:

Herbert L .A. Hart, Essays in Jurisprudence and Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 1988.

60- المرجع نفسه، ص276.

61 - راجع بشأن هذا التصنيف الذي يمثل أساس نظرية أوستين حول أفعال الكلام:

John Austin : How to do Things With Words, edited by J.O.Urmson and Marina Sbisa , Harvard University Press, Cambrdge, Massachusetts, 1955.

62- بخصوص هذه الرؤية لمفهوم الإنجازية كأسس تُفسر به الممارسات التي تقوم على الخبر والعرف ويتمتع بمشروعية إناسية معينة انظر:

Modern Power and Reconfiguration of Religious Traditions, An Interview With Talal Asad by Saba Mahmood, SHER, Volume 5, Issuet, Contested Politics, February 27, 1996.

63- Pierre Bourdieu and Loc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Soviology, The University of Chicago, 1992, P147.

64- هكذا لا يعود الطابع المخيالي لهذا الفكر إلى محاولته المس بالانتظام بما هو ضرورة تكوينية كما يرى بورديو بل أساساً من عدم قدرته على القيام بهذا المسّ. للتعرف على رؤية بورديو هذه راجع:
Pierre Bourdieu, Raisons Pratiques , Surla Theorie de L' Action, Seuil, 1994.

65- فيما يتعلق بهذا التطابق الذي يجعل من تعليل القواعد بمثابة المبدأ والأصل التي تقوم عليه «مصلحة البشر» التي تبددها التقاليد الإسلامية يمكن العودة إلى حسن قبيسي: المتن والهامس، تمارين على الكتابة الناسوتية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1997م.

66 – كنموذج لهذه الكتابة المنهجية راجع عبدالله إبراهيم: العلاقة مع الغرب: الموضوع الإشكالية، المنهج، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 2000م، ص117.

67 – Hans Kelsen, General Theory of Norms, Translated by Michael Hartney, Oxford, Clarendon Press, 1991.

68 - حول ضرورة العبور من المفاهيم السلطوية إلى التحليل التاريخي لأنواع الخطابات والممارسات في الغرب نشير هنا إلى القراءة النقدية البالغة الأهمية التي يقدمها طلال أسد لخطاب حقوق الإنسان بما هو خطاب لا ينفك برأيه عن حاجة السلطة الغربية الحديثة إلى تأصيل نفسها .





ظاهريات التأويل
قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور

محمد هاشم عبدالله(*)

تمتاز مسيرة الفيلسوف الفرنسي المعاصر؛ بول ريكور (المولود سنة 1913م- ولا يزال حياً) الفلسفية بقدرتها على استيعاب إنجازات الفلسفة المعاصرة في ميدان «التأويل» وتطويعها لإدراك الأعماق البعيدة لآلياته المختلفة، فقد استوعب صاحب المسيرة إنجازات الفينومينولوجيا، والبنيوية، والفرويدية وغيرها، واستفاد منها، إلا أنه لم ينقد إلى أي منها انقياداً أعمى، بل كشف عن أوجه قصورها في إضاءة حقل الهرمنوطيقا إضاءة كاملة. والواقع أن نقطة البدء التي اتخذ منها ريكور منطلقاً له نحو إقامة مشروعه الفلسفي تمثلت في «الأنا أفكر» باعتبار أنه هو «الأنا موجود»، ومن أجل هذا عارض كل التأويلات التي استهدفت ردّ اللغة إلى شيء آخر غير حقيقة «الكوجيتو»؛ فعارض على سبيل المثال؛ الفلسفة البنيوية؛ لأنها اهتمت فقط بالتنظيم الشكلي والسياقي للأساطير ولم تهتم ببيان غرض المعنى وثرائه، ولذا فإنها تنجح -في رأيه- كلما كان هناك تنظيم أكبر ومعانٍ أقل، كذلك عارض ريكور معنى التأويل عند فرويد، وذلك في كتاب كاملٍ أفرده لهذا الموضوع، وفيه بيّن كيف اهتم فرويد بكوجيتو مزيف أطلق عليه «اسم النرجسية» ومن ذلك انتهى ريكور إلى أن إذابة «الكوجيتو الزائف» يجب أن يتم قدماً -وفي

---

* كاتب وباحث من مصـــر .

الوقت نفسه – مع شرح «الأنا الحقيقية»؛ والفيلسوف في رأيه هو الذي يقدم المعنى، وهذا المعنى لا يمكن التوصل إليه إلا في آن واحد مع إذابة السراب.

مفهوم التأويل

يذهب ريكور في كتابه «صراع التأويلات» إلى أن مفهوم التأويل قد نشأ في بداية الأمر في إطار النصوص «الدينية» ومن بعدها النصوص «الدنيوية»، وهذا ما شكل –في الواقع– الهرمنوطيقا بوصفها علم قواعد التأويل.

ويحمل النص –في رأيه– معاني مختلفة للمؤوّل الذي لا تواجهه إشكالية المعاني المتعددة إلا عندما يأخذ الكل بنظر الاعتبار حيث تتبين أحداث وشخصيات ومؤسسات وحقائق طبيعية، أو تاريخية تتشكل كنسق كلي، أي كمجموعة دلالية كلية وهذا هو الذي يسمح بتحويل المعنى من «التاريخي» إلى «الروحي»؛ ففي «تعدد المعنى» في تراث العصر الوسيط تتبين المستويات الأربعة لمعاني الكتاب المقدس عبر وحدات نصيّة عريضة[1]. لكن إشكالية المعنى المتعدد لم تعد اليوم إشكالية التأويل بمعناه «الديني»، أو حتى بمعناه «الدنيوي» فقط، وإنما هي في ذاتها إشكالية ذات طابع يمسّ فروعاً علمية متعددة، وذلك بحكم كونها ظاهرة دلالية تمكّن تعبيراً ما من أن يقول شيئاً، ويعني شيئاً آخر في آن واحد، وبغير أن تتعطل الدلالة الأولى، وهي الوظيفة «الأليجورية» للغة بالمعنى الحرفي للكلمة (الليجوري Alle- gorie- أي قول شيء عبر قول شيء مغاير)[2]. ومن هنا رأى ريكور أن تأويل الرسالة لا يتحقق إلا مع النص ككل، كما أن التحليل العلمي «البنيوي» لا يتحقق إلا مع وحدات النص، أي مع جزئياته، وهنا تكمن الإشكالية. «فالتأويل» و«التحليل» – كما يعرّفهما ريكور– لا يتلاحمان لأنهما يعملان على مستويين مختلفين، ففي طريقة «التحليل» تنكشف عناصر الدلالة قبل أن تكون لها علاقة بما يقال. وفي طريقة «التأويل» التي تعتمد على «التركيب» أو «التأليف» Synthese تنكشف وظيفة الدلالة التي هي «البلاغ» وفي آخر الأمر «الكشف»[3]. ويشير ريكور في هذا الصدد إلى أنه «لا توجد نظرية عامة أو قانون واحد للتأويل؛ بل توجد نظريات متعددة ومتصارعة»[4]. فالتأويل الفينومنولوجي في

بُعده الوجودي في صراع مع التأويل الفرويدي، والبنيوي، والماركسي، والنيتشوي...، وهكذا.

والواقع أن دلالات التأويل عند ريكور قد اختلفت باختلاف توجهاته الفكرية. فنجده في بداية اهتمامه «بالرمزية» يشير إليه باعتباره «علم قواعد فك الشفرات الخاصة بلغة الرموز الدينية»[5]. ونجده في فترة اهتمامه بالبنيوية، والفرويدية يركز على العلاقات الجدلية بين مختلف التأويلات؛ أما في الفترة الأخيرة التي اهتم فيها فقط «بتأويل النصوص»؛ فنجده يعلن عن أن نوع التأويل الذي يدعمه ويرعاه يبدأ من معرفة المعنى الموضوعي للنص المستخلص بجلاء من القصد الذاتي للمؤلف. وهذا المعنى الموضوعي ليس شيئاً مختفياً في النص، ولكنه شفرة موجهّة إلى القارئ. فالتأويل عبارة عن نوع من «الطاعة» لما يطبعه فينا النص، وما يوحي به إلينا، ولهذا فإن مفهوم «الدائرة التأويلة» لا يتجاوز حدود هذا التحول في نطاق التأويل. إنه علاقة «بين ذاته» Inter- Subjectivite، تربط «ذاتية المؤلف» «بذاتية القارئ» – أو بمعنى أصح: «خطاب النص» «بخطاب التأويل» – ربطاً جدلياً يحيل كلاً منهما إلى الآخر، وإلى أفقه الخاص به، وذلك على نحو ما ذهب «جاداما Gadamer» الذي وجّه مسار تفكيري– هكذا يقول ريكور– بأن جعلني أحل السؤال: ماذا يعني تأويل النص؟ محل السؤال الذي كنت أطرحه دوماً في أعمالي السابقة، وأحاول الإجابة عليه في كل واحد منها تقريباً وأعني به: ماذا يعني تأويل اللغة الرمزية؟ ولقد كان للبنيوية فضل كبير في توجيه هذا المسار. والواقع أن هذا التحول الذي تم داخل الهرمنوطيقا والذي بموجبه انتقلت من كونها مجرد اتجاه رومانطيقي يعتمد بالدرجة الأولى على «المزاجية» في معالجة مشكلات التأويل، إلى كونها اتجاهاً أكثر موضوعية وانضباطاً في الممارسة والتعبير إنما يعد في الحقيقة بمثابة المحصلة والثمرة لهذه المرحلة الطويلة مع البنيوية[6].

والواقع أننا نود أن نشير إلى أن ريكور لم يهتم بتنظيم التأويل في خطوات واضحة وآليات محددة كما فعل «شليرماخر»، و«دلتاي»، و«جاداما»، و«حسن حنفي»، وإنما اندفع إلى ممارسته بشكل علمي، فأعطى من خلاله وفي ضوئه، قراءة شمولية لأهم تيارات الفلسفة المعاصرة، فقام بتأويل خطاباتهم الفلسفية، ومن ثم

كتـب «تناصـــا» Inter-textu alite على نصوصها الأصلية، وأعني «بالتناص» هنا: وضع النص لنفسه في علاقة تفاعلية مع نصوص أخرى مختلفة. وقد جاء هذا التناص تأويلياً، ومن هنا يمكن القول بأن ريكور قد استخدم المفاهيم والابستيمات الخاصة بتلك المذاهب كمراجع تأويلية لبعضها البعض. والحق أن التـأويل عند ريكور يستمد شرعيته ومبرر وجوده من واقع «الفكر التأملي»، ومن منطق «ثنائية المعنى»، وهذا المنطق لا يعد في الحقيقة منطقاً صورياً، وإنما هو منطق متعالٍ يؤسس نفسه في نطاق الشروط الملائمة لرغبتنا في أن نكون، وليس في نطاق الشروط التي تؤسس «موضوعية» العلوم الطبيعية. وفي إطار هذا المعنى الخاص بمنطق «ثنائية المعنى» يمكن وصف التأويل بأنه تأويل متعال. ومن هنا ذهب ريكور إلى أن التأمل وحده هو القادر على تبرير «السيمانطيقا» الخاصة «بثنائية المعنى». أما فيما يتعلق بهدف التأويل عنده فيتمثل في غزو المسافة بين العصر الذي ينتمي إليه النص وبين المؤّول نفسه، ويتم ذلك في رأيه بأن يجعل المؤول نفسه معاصراً للنص بقدر الإمكان حتى يمكنه أن يحدد معناه، وأن يجعل ما هو غريب فيه مألوفاً لديه ولدى القارئ، وبذلك يتم نمو فهم المؤول الخاص لذاته من خلال فهمه للنص، وللعصر الذي كتب فيه. وهكذا يمكننا القول بأن كل تأويل يعد بشكل جلي أو ضمني، فهماً ذاتياً يتم عن طريق وسائل «فهم الآخرين» والحق أننا كما يقول ريكور لا نعرف أي شيء مقدما، أو بصورة مسبقة وإنما بصورة بعدية لاحقة وذلك على الرغم من أن «رغبتنا في فهم أنفسنا» هي التي تقودنا وتدفعنا إلى تلك المعرفة.

وبناء على ذلك ذهب ريكور إلى أن «تأويل النص» لا يحصرنا في مدار عالم المعنى المغلق المثالي، وإنما يجعلنا ننفتح على عالم الوجود المعِيش. ويرجع السبب في ذلك إلى أن اللغة عنده تعكس كل ما كان موجوداً قبل النص فهي ليست مجرد انعكاس للكينونة، وإنما هي علاقة شاملة تشكل علاقتي بالعالم أجمع. إنها اللعبة التي نتشارك فيها جمعياً ولا نجد سواها متنفساً للتعبير عن أنفسنا، وبناءً عليه يصبح فعل التأويل بمثابة السبيل إلى إعادة صيرورة الخلق التي أدت إلى وجود مؤلف النص، لكن ليس بغرض فهم هذا المؤلف في حد ذاته وإنما

بغرض الوصول إلى التجارب والظروف المعيشة التي تسبق لغة النص المؤلَّف. وهذا النص المؤلف نفسه لا يجد اكتماله إلا داخل الذات المؤوّلة. وقد رأى ريكور أن هذا الفهم لعلاقة النص برؤية الذات هو الذي يحقق الترابط والتكامل بين الهرمنوطيقا ككل وبين «فلسفة التأمل الذاتي» فمن جهة أولى يمر فهم الذات عبر فهم رموز الثقافة التي تتوثق الذات داخلها وتتكون. ومن جهة أخرى لم يعد فهم النص يمثل غاية في ذاته، بل أصبح يتوسط علاقة الذات بنفسها، تلك الذات التي لن تستطيع أن تجد معنى حياتها الخاصة داخل التأمل الذاتي المباشر، بل عن طريق الرموز والعلاقات والآثار الثقافية المكتوبة في نصوص مختلفة.

وعند هذه الحدود تكون الوظيفة النقدية للتأويل قد لامست بدورها حدود المستوى السيمانطيقي الخالص، ذلك المستوى الذي تظهر حسناته أمامنا بوضوح على النحو الآتي:

أولاً : يجعل المنحى السيمانطيقي التأويل في اتصال دائم مع المناهج كما تمارس في حقل التطبيق، ومن ثم لا يقوم بمخاطرة فصل مفهوم«الحقيقة» عن مفهوم «المنهج».

ثانياً : يؤكد المنحى السيمانطيقي عملية توطيد التأويل داخل نطاق الفينومنولوجيا، كما تؤكد الفينومنولوجيا نفسها في إطار التأويل بواسطة نظرية المعنى وذلك على نحو ما تطورت في كتاب هوسرل «بحوث منطقية»، ومعلوم لدينا أن هوسرل لم يقبل إطلاقاً فكرة إمكانية «تعدد المعنى» إذ استبعدها تماماً في المبحث الأول من كتابه آنف الذكر. والحقيقة أن هذا هو السبب في أن فينومنولوجيا بحوث منطقية ليست فينومنولوجيا تأويلية، فإذا أردنا أن ننطلق من هوسرل كما يقول ريكور فإن ذلك سيكون في الواقع في إطار نظريته الخاصة بالتعبيرات الدالة حيث يبدأ الانحراف عن نظرية المعنى الواحد، وتبدأ نظريته في فينومنولوجيا «العالم المعيش» Lebenswelt.

ثالثاً: وأخيراً، يمكن القول بأنه عن طريق نقل المناقشة إلى مستوى اللغة، فإن الشعور بالوقوف مع «فلسفات الحياة» و «التجربة الحية» على أرض واحدة يصبح

مؤكداً. وبالطبع فإن سيمانطيقا التعبيرات المتعددة تقف ضد النظريات الميتالغوية التي تأمل في أن تعيد صنع اللغة الوجودية طبقاً لنماذج مثالية، والتعارض هنا في الحقيقة قاطع بالنظر إلى نظرية هوسرل المثالية في آحادية المعنى .Univoque وعلى الناحية الأخرى يدخل هذا المستوى السيمانطيقي المتعلق بالمعاني المتعددة Multivoque في حوار خصب مع المذاهب التي ارتفع شأنها منذ كتاب «فتجنشتاين» «بحوث فلسفية» ومنذ تحليل اللغة العادية في الأقطار الأنجلوسكسونية إنه – أي هذا المستوى السيمانطيقي– يعيد ربط التأويل العام بالأعمال السابقة المتعلقة بالتأويلات الحديثة للكتاب المقدس التي يعدّ «بولتمان» ومدرسته (مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية) آباء روحيين لها. ويرى ريكور في هذا الخصوص أن هذا التأويل العام يعد بمثابة مساهمة كبيرة تصب في تلك النوعية من «فلسفة اللغة» التي نفتقر إليها اليوم. فبعد أن امتلكنا في عصرنا الراهن علوم المنطق الرمزي، والتأويل، والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي أصبحنا قادرين ربما ولأول مرة على تطويق المشكلة المتعلقة بضرورة تكامل الخطاب الإنساني. والواقع أن التقدم في هذه النظمة المتباينة وإن كان يبدو جلياً إلا أنه يعمل من زاوية أخرى على تشويش هذا الخطاب بسبب الطبيعة الصراعية التي تحكم علاقة هذه الأنظمة ببعضها البعض. والحق أن وحدة الكلام الإنساني تعدّ فيما يقول ريكور مشكلة المشكلات اليوم.

ومن هذا المنطلق، فإنه يمكننا القول بأن مهمة فلسفة التأويل ستظل منحصرة في اكتشاف النماذج الكثيرة المعتمدة على الذات (أي المعتمدة على الرغبة الموحية بالحفر وراء الموضوع أو المعتمدة على الروح الموحية بالغائية أو المعتمدة أخيراً على«المقدس» الموحي بالآخرة). والحق أنه من خلال تطوير هذه الأركيولوجيا وتلك الغائية بالإضافة إلى ما يتعلق بشؤون الآخرة يمكن للتأويل في إطار ذلك كله أن يتجاوز نفسه باستمرار .

والواقع أنه يمكننا القول في نهاية هذا العرض بأنه إذا كان ريكور قد رأى أن التأويل قد وضع منذ «دلتاي» في بُعد التاريخ والعلوم الإنسانية، فإن الموجود البشري قد صار بموجب ذلك كائناً تاريخانياً. وأصبحت مهمة التأويل بموجب

ذلك أيضاً منصبة على دراسة العلاقة بين «المعنى» و «الذات» وذلك من خلال الفهم الأونطولوجي لهما. ولا يوجد فهم على ذلك النحو كما يقول ريكور إلا في إطار توسط الرموز والنصوص، بين الوعي والعالم.

وهكذا على هذا النحو تعد الأونطولوجيا في نظر ريكور بمثابة «أرض الميعاد» بالنسبة للفلسفة التي تتخذ من تأمل اللغة نقطة انطلاق لها. ولكن مثلما حدث للنبي موسى من قبل فإن موضوع «الكلام» و«التأمل» يمكنه أن يوحي بهذه الأرض قبل الموت وقبل الامتلاك الحقيقي لها.

هذه هي مجمل الدلالات التي يمكن إنتاجها من معنى التأويل في إطار الظاهريات عند ريكور، وهي دلالات توحي بكل قوة بالسؤال الذي يطرح نفسه الآن في محيط ثقافتنا العربية الإسلامية في بُعديها: «المعاصر» و«الموروث» ويتمثل في الصيغة الآتية: كيف يمكننا من خلال شروط معرفية صحيحة الانتقال من «فقه النص» إلى «فقه الواقع»؟ وهو سؤال أعتقد أنه سيظل قائماً لآماد طويلة رغم تعدد الإجابات عليها وتنوعها، ويرجع السبب في ذلك بكل بساطة إلى أنه يمثل سؤال كل عصر، وتحدي كل جيل.

❋ ❋ ❋

1 – يشير ريكور هنا إلى المستويات الأربعة – من المعنى – التي بلورها القديس توما الإكويني، والتي تبناها دانتي فيما بعد في نقده الأدبي هي:
- المعنى الحرفي أو التاريخي.
– المعنى الرمزي أو الآليجوري Allegorie.
- المعنى الأخلاقي.
– المعنى الصوفي.

2 – تجمع كلمة "الليجوري Allegorie" بين -Allos مغاير، و - Agoreuein يتكلم.

المراجع

Ricoeur (P), "Le Problem du double - sens comme Problem hermeneutiqueet come Probleme semantique dans", le conflit des interpretations, p.p, 65-66.

3 - Ibid, p.65.

4 - Ibid, p.313.

5 - Ricoeur (p), "La Symboique du Mal, p.10.
6 - Ricoeur (p), From existentialism to Philosophy of language, USA, criterion spring, 1971, 17-18..

1- Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence, Paris, le Seuil, 1947.
2- Gabriel Marcel et Karl Jaspers Paris, Editions du Temps Present, 1948.
3- Philosophie de la Volonte (Le Volontaire et l' involontaire), Paris, Aubier, 1950.
4- Histoire et Verite, Paris, Le Seuil, 1955.
5- Personne et Amour, Paris, Le Seuil, 1956.
6- Finitude et Culpabilite: L' Homme Faillible, Paris, Aubier, 1960. La Symbolique du Mal, Paris, Aubier, 1960.
7- De l'Interpretation, Essai Sur Freud, Le Seuil, 1965.
8- Le congflit des interpretations Essai d'Hermeneutique, Paris, Le Seuil, 1969.
9- La Metaphor Vive, Paris, Le Seuil, 1975.
10- Temps et Recit, 3 Vol. Paris, Le Seuil, I-1983, II-1984, III-1985.
11- Du Texte a l' Action, Paris, Le Seuil, 1986.
12- A l'Ecole de la Phenomenologie, Paris, Vrin, 1987.
13- Idees directrices Pour une Phenomenologie, (Par Hussrel), Paris, Gallimard, 1950.
14- The Religious Significance of Atheism, With Alasdair Macintyre, USA, New York, Columbia University Press, 1969.
15- Political and Social Essays, collected and edited by Stewart (D), Athens: Ohio University Press, 1974.
16- Biblical Hermeneutics, Semeia4, Edited by Dominic crossan, Missoula, Montana: Scholars Press, 1976.
17- Interpretations theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Fort worth, The Texas Christian University Press, 1976.
18- L'Unite de Volontaire et l'involontaire comme une idee limitee, Paris, Bulletin de la Societe Francaise de Phoilosophie, (45), 1951.
19- Symbolique et Termporalite Dans Hermeneutique et tradictions, Paris, Vrin, 1963.
20- Cahiers internationaux de Symbolisme, Nombreux articles de Ricoeur, dans Esprit, Juillet, 1963, Mail, 1967.
21- Exegese Hermeneutique, Paris, Le Seuil, 1971.
22- Les cultures et le temps, Paris, le Press de l'Unesco, 1975.
23- Expliquer et comprendre, Revue Philosophique de louvain, No. 75, 1977.
24- Phenomenology, Ontology and Metaphysics, Review of Metaphysics, USA, 1968, Vol, XII, No.1.
25- Notes on the history of Philosophy, and Sociology of Knowledge, USA, Boston, 1970.
26- From Existentialism to Phislosophy of language, USA, Criterion No. 10, Spring, 1971.





المجتمع العربي قبل الإسلام: دراسة قرآنية

عبد الرحمن حللي(◆)

تعتبر البيئة التي شهدت ختم النبوة ذات دلالة مهمة حول علاقة الرسالة بالواقع والسياق الجغرافي والتاريخي الذي بدأت فيه، كما أن معرفتها مهمة في فهم طبيعة الرسالة الخاتمة وخصائصها، والإلمام بهذه البيئة يكتنفه الكثير من الصعوبات والغموض لاسيما فيما يخص الواقع الديني الذي كان سائداً آنذاك، إذ إن المراجع التاريخية حول هذه المرحلة وفي الجانب الديني بالخصوص قليلة جداً، وما وجد منها لا يفيد في الموضوع إلا إشارات ودلالات عامة لا تفسر العقلية والتفكير الديني الذي كان سائداً بخلاف مناطق ومراحل تاريخية أخرى حيث توجد حولها نصوص ونقوش مفصلة أحياناً، وهذا ما عانى منه مختلف المؤرخين الذين اشتغلوا في الموضوع[1]، أما النص القرآني فأسلوبه بشكل عام يبتعد عن التفصيل في المواضيع التاريخية فيأتي بذكرها لتحقيق هدف خاص هو العبرة والنقد والتوجيه نحو المستقبل واكتشاف السنة الإلهية، لذلك فهو غير صريح في الدلالة على ما كان سائداً، لكن ما ورد فيه من نقد متواتر لما كان سائداً من عادات وتقاليد وأفكار يمكن أن يكون مرجعاً غير مباشر لاكتشاف تلك البيئة المثيرة[2]، وهذا ما سنتتبعه في هذه المقاربة مستأنسين ببعض ما ورد في الدراسات التاريخية المتخصصة في تلك المرحلة، وقد لوحظ أن القرآن يقدم الدين الجاهلي بصورة

◆ باحث وأكاديمي من سورية.

تختلف تماماً عما تقدمه كتب التاريخ والأدب[3]، ولاسيما أن تلك المصادر سعت إلى تقليل شأن عصر النبي ﷺ وبيئته قبل البعثة من الناحية المادية والأدبية والمدارك العقلية حيث تصفها بصفات الجهل والانحطاط والغلظة..، وهي نظرة تخالف ما تلهمه نصوص القرآن عن تلك الفترة[4].

المجتمع بين البدو والحضر

من الصعوبات التي نود أن نشير إليها والتي لم يسعف فيها الدراسات التاريخية، الخلط في المصادر بين البيئة الحضرية المكية التي بعث فيها الرسول ﷺ وبين عادات وتقاليد أهل البدو والمناطق غير الحضرية، فما ورد عن العرب في الجزيرة العربية يتم تداوله مجملاً من غير تفصيل[5]، فهل ما ورد كان خاصاً بأهل مكة من العرب أم يشمل ما جاورهم في أصقاع الجزيرة العربية من بواد وحواضر أخرى غير مكة وهي غير قليلة وعلى صلة مباشرة بأهل مكة، وما يدعو إلى إثارة هذا التساؤل ما يمكن ملاحظته من تناقض في العادات[6]، والقيم الواردة عنهم مجملة دون تفصيل، بل إن بعض المستشرقين شكك في مدينية مكة بوصفها محطة للقوافل[7].

وإذا تأملنا في القرآن نجد إشارات خاصة إلى الأعراب[8] الذين يكونون عادة حول القرى[9]، وبينت الآيات بعض أخلاقهم وعاداتهم وكيفية تعاملهم مع الرسول مشيرة إلى كونهم أشد كفراً وغلظة من أهل الحضر[10]، مما يدل على تفاوت في قيم التعامل مع الرسالة بين أهل القرى وأهل البادية، كما أن الأعراب أنفسهم -كما تشير الآيات - لم يكونوا على درجة واحدة في تلقي الرسالة وتعاملهم معها[11]، ومما يلح على ضرورة التمييز بين البدو الحضر هو ظاهرة تعميم حال البدو الرُّحَّل واعتبارهم مقياساً للثقافة العربية فيما قبل الإسلام[12].

لكن بعض الباحثين لاحظ ضرورة إعادة الاعتبار للقرشيين الذين كانوا أكثر وعياً وذكاء وإنسانية من الجموع البدوية، وأنه كانت لهم قدرات أخلاقية وفكرية استثنائية، لا يستبعد أنها تكرست عبر تحول الشخصية لأناس كانوا بدواً في الماضي وذلك بفضل الاستقرار الذي ساعد عليه توطد التجارة في مكة[13]، وأن

هذا الوضع الجديد للقرشيين في مكة أدى إلى دخول قيم جديدة بفضل الثروة ومن هذه القيم النزعة الفردية وروح المنافسة مقابل المثل الجماعية التي كانت طاغية، ويحاول هذا التفسير إبراز حاجة المجتمع إلى قيم جديدة تحافظ على القبيلة [14].

أياً يكن الأمر فيما يخص الاختلاف بين أهل القرى وأهل البادية وما كان سائداً بين كل من نظُم وقيمٍ، فإن من ميزات الإسلام أنه استطاع صهر المجموعات البدوية والحضرية في نسق واحد ووجههم في خط الرسالة[15]، والأهم هو فهم هذا المنهج القرآني من خلال الأفكار التي نقدها القرآن مجملة من غير تفصيل بيئتها وخلفيتها وأصحابها، كما هو الشأن في الكثير من القصص القرآني، فما لم يكن التاريخ مؤثراً في العبرة والدلالة يهمل، والذي يمكن تلمّسه من خلال هذا العموم القرآني في الحديث عما كان سائداً قبل البعثة هو الثراء والتنوع والتناقض في القيم والأديان والعادات التي كانت سائدة قبل البعثة، حتى اعتبرت الجزيرة العربية مختزلة لأديان ومعتقدات العالم السماوي منها والأرضي[16]، وفي هذا الإطلاق والتنوع في بيئة جغرافية مركزية تشهد حركية منقطعة النظير بين مختلف المناطق من العالم دلالة على الحكمة من كون الرسالة الخاتمة تنطلق من هذه البيئة إلى العالم إذ ستأخذ طابع البيئة التي انطلقت منها وهو العالمية، وهذا ما يدعونا إلى اكتشاف مكة في عصر ما قبل البعثة وما أهّلها لاحتضان مبعث النبوة الخاتمة .

مكة قبل البعثة

إذا ذكرت مكة تعود الذاكرة إلى إبراهيم وإسماعيل -عليهما السلام- ورفعهما القواعد من البيت ونداء إبراهيم في الناس بالحج، ودعاء إبراهيم لأهل هذا البيت[17]، وفي هذه الإشارة والعلاقة بين إسماعيل وذريته والبيت الحرام دلالة على التقابل مع إسحاق وتوالي الأنبياء من ذريته، فكانت ذرية إبراهيم قد شرفت بالتاريخ الرسالي والجغرافية المقدسة والمحرمة، فلئن اختص نسل إسحاق بالأنبياء فإن نسل إسماعيل ارتبط بالمكان الذي أصبح مركزاً ومآلاً للرسالات التي ختمت به لتنطلق إلى العالم بصيغة نهائية تناسب الكونية التي غدت تحتلها مكة

وبيتها الحرام، أول بيت وضع للناس[18]، الذي سيصبح مركز التاريخ الإنساني[19]، هذه المركزية والعمق التاريخي لمكة الذي يشير إليه القرآن يدعو لمعرفة أحوالها وذلك لفهم الأساس الذي قام عليه الإسلام[20] .

يطلق القرآن على مكة اسم أم القرى[21] مما يحمل دلالة على محوريتها بين القرى الأخرى التي ترجع إليها وتقلدها كعاصمة توجه المنطقة[22]، فموقفها من أي قضية يؤثر في موقف المناطق الأخرى حتى إذا فتحت ودانت بالإسلام تبعها الناس[23]، ومما لا يحتاج إلى تأكيد أن وجود الكعبة ومناسك الحج فيها كان العامل الأكبر في مكانة مكة والمركز المعنوي الذي تتمتع به[24]، إضافة إلى ما كانت تتمتع به من حركية تجارية بفضل موقعها على الطريق التجاري البري بين اليمن وبلاد الهلال الخصيب، وممارسة أهلها للتجارة مع مختلف بقاع العالم براً وبحراً، وكذلك المهن المرتبطة بالتجارة[25]، والقرآن يحفل بالآيات الدالة على ذلك فالقرآن يستعمل تعابير مالية وتجارية لا بد كانت مفهومة ومتداولة مثل: الحساب والميزان والقسطاس والذرة والمثقال والقرض، كما ذُكرت السفن والجواري والمنشآت في البحر، وتردد فيه ذكر تجارة البحر، كما كانت ظاهرة الاستثمار بالربا والقرض ظاهرة منتشرة كما تدل آيات الربا في القرآن. وسورة قريش[26] واضحة الدلالة على الرحلات التجارية البرية وما كان يعقد فيها من اتفاقيات وعلاقات، والسور المكية تحفل بما يدل على ثرواتهم الطائلة[27]. كما أن عاداتهم في استقبال القوافل التجارية بقيت مستمرة لما بعد الإسلام[28]. كل ذلك يدل على المكانة التجارية التي كانت تحتلها مكة قبل البعثة، ويستتبع هذه المكانة مستوى من الوعي الضروري الذي أهَّلهم للقيام بهذا الدور.

هذا والمكانة الدينية التي تحتلها مكة منذ القدم[29] هي العامل الأساسي في نجاحها التجاري، إذ شكل موسم الحج فيها سوقاً تجارياً سنوياً، والأهم هو ما وفره الحرم من أمن لمكة تلك المدينة التي لا تمتلك عوامل الأمن الطبيعية فجاء أمنها من قدسيتها واحترامها عند الناس وقد أشار القرآن إلى هذا الجانب في الأمن المكي ﴿أَوَلَمْ يروْا أَنَّا جعَلنَا حرَمًا آمنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ منْ حَوْلهم﴾، ﴿وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُم حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيهِ ثَمَرَاتُ

كُلِّ شَيْءٍ﴾، بل هناك آية قرآنية صريحة في العلاقة بين الكعبة وموسم الحج وبين التجارة التي فيها قوام الحياة ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعبَةَ البَيتَ الحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ﴾[30].

قدسية مكة ومكانتها هذه فرضت بعض الوظائف الدينية والاجتماعية لدى أهل مكة الذين شرفوا بها، وهي وظائف متداخلة، فهي اجتماعية باعتبار علاقة الأقوام والقبائل بها ودينية من حيث ارتباطها بالبيت الحرام ورعايته، ومن هذه الوظائف التي أشار القرآن إلى قيامهم بها: النسيء وهو تحديد مواعيد الأشهر الحرم من كل عام بما يتناسب مع مصالحهم[31]، والسقاية وعمارة المسجد الحرام ورعايته[32].

هذه الصورة العامة لواقع مدينة مكة تدل على كونها مدينة تمتلك من مقومات النظام ما يؤهلها لقيادة ما حولها من الحواضر، بل وتنظيم العلاقات واللقاءات بين مختلف القبائل والوفود القادمة إليها، ولئن كان غامضاً طبيعة النظام الذي كان سائداً فإن هناك إشارات قرآنية عديدة إلى بعض الآليات التي كانت سائدة في إدارة مكة وقيادتها، من ذلك ظاهرة النوادي التي كان يجتمع فيها الناس ويتداولون الشأن العام وقد أشار القرآن إلى ذلك[33]، إضافة إلى العديد من المفردات التي تم تداولها في القرآن والتي تدل على وجود ملامح الشوكة والسلطة والحكم في تلك البيئة، من ذلك: الجند، الإثبات والإخراج من مكة، الملأ، الحبس، السجن، أولو الأمر.. ، كل هذه المفردات تدل على مفهوم السلطة وقد استعملت في آيات مكية، ومنها ما هو مباشر يخص أهل مكة ومنها ما يدل السياق على علمهم بمضمونها ومعانيها[34]، ونفس الأمر بالنسبة للقضاء فهناك آيات ومصطلحات –أبرزها مفردة الحكم ومشتقاتها– تدل على وجود نمط من السلطة القضائية تحل النزاعات بين الناس، وكانت تستند إلى التقليد والعرف، ويقوم بها الوجهاء، وتتم بالاختيار[35].

هذا عن المعالم العامة لمكة قبل البعثة، أما الشرائح السكانية التي كانت تقطن في مكة فهناك آية تشير إلى وجود بعض الأجانب إلى جانب العرب[36]، لكن هناك آيات مكية كثيرة[37] تدل على وجود جالية لا بأس بها من أهل الكتاب

يعيشون مع العرب في مكة وأكثرهم من النصارى وفيها بعض اليهود[38]. أما جذور وتاريخ اليهود في الجزيرة العربية فليس هناك من النصوص التاريخية ما يتحدث عن وجودهم قبل الميلاد أما بعده فقد ثبتت هجرتهم إلى الحجاز إثر ظهور الروم على بلاد الشام وفتكهم بالعبرانيين[39]. أما النصرانية فقد دخلت الحجاز عن طريق التبشير والنساك والرهبان الذين قدموا إليها[40]، وقد دخل بعض العرب في النصرانية، أما اليهود فقد كانوا أقلية في مكة وانتشروا في المدينة أكثر ويدل الخطاب القرآني لهم بـ (بني إسرائيل)، على الإطلاق، على الصلة بين معاصري عصر الرسول وأسلافهم وعلى كونهم طارئين على الحجاز وأنهم غير عرب[41].

هذه الجالية الأجنبية المقيمة بمكة بما تحمله من أفكار وعادات، إضافة إلى الوفود السنوية من مختلف المناطق التي تفد إلى مكة في موسم الحج أو القوافل التجارية التي تمر عبر طريقها، كل ذلك سيكون له دوره في التلاقح الفكري الذي من الطبيعي أن يكون له أثره في أفكار وربما عقائد المكيين، وفضلاً عن هذا الجانب فإن لحضور هذه الجاليات دلالة على كون مكة فضاء مفتوحاً وكون المكيين على إحاطة بما يجري في العالم وعلى اتصال دائم بما حولهم، كل هذه المعطيات تؤكد المكانة الحضارية التي كانت تمتاز بها مكة مما أهّلها لاحتضان الرسالة الخاتمة التي ستنطلق إلى العالم المختزل في عالم مكة الأرخبيلي.

لكن المحور الأهم في حياة المكيين هو الأفكار والعقائد التي كانت سائدة قبل البعثة، ولئن كان القرآن المكي يشتمل على بيانها فإن السياق القرآني يعالج هذه الأفكار خارج إطار الزمان والمكان، وليس من الضروري أن تكون الأفكار المطروحة للنقد هي أفكار أهل مكة باعتبار أن الدعوة كانت تنطلق إلى جميع الناس حتى الوفود الذين يردون إلى مكة أو القاطنين خارجها، مما يقتضي اتباع السياق القرآني وتناول تلك الأفكار خارج السياق التاريخي والجغرافي، ويؤكد أهمية ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من تداخل أفكار أهل البدو مع أهل الحضر دون تمييز.

لهذه الاعتبارات سنتناول الأفكار والعقائد التي كانت سائدة قبل البعثة والتي يشير إليها القرآن وذلك بغض النظر عمن كان يتبناها والمكان والتاريخ الذي كانت منتشرة فيه، المهم حضورها في عصر الرسول.

الأفكار والعقائد/ البيئة الدينية والفكرية قبل البعثة

يحتل المجتمع الجاهلي مساحة كبيرة من آيات القرآن إذ بلغت الآيات التي تناولته 1575آية، منها 1096 آية مكية و479 آية مدنية، وتشكل عقائد المجتمع الجاهلي نسبة 54٪ من الآيات، ومعظمها مكي، وقد توزعت القضايا العقدية فيها على ثلاثة محاور: الشرك=514، البعث=282، إنكار الوحي=69[42]، هذه المعطيات العددية إن دلت على شيء فإنما تدل على أهمية تلك المرحلة وضرورة معرفتها لما لها من أثر في تصور الإضافة التي جاءت بها الرسالة الخاتمة، والتركيز القرآني على مجموعة من العقائد المركزية يشير إلى أهميتها في مضمون الرسالة الجديدة.

سنحاول استكشاف المحاور الرئيسية للأفكار والعقائد التي كانت سائدة مستلهمين ذلك من آيات القرآن مع الإحالة على أماكن تفصيلها في كتب اختصت بالموضوع، وسنركز على ثلاثة محاور : الأفكار والعادات العامة وسنجمل فيها ما ساد من عادات وتقاليد اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية بشكل عام، ثم نثني بالعقائد الدينية التي كانت سائدة ونتبع ذلك بالطقوس الدينية المنتشرة .

1- الأفكار والعادات العامة

يوصف المجتمع الذي سبق البعثة بالجاهلية وهو وصف وارد في القرآن على بعض الجوانب في ذلك المجتمع[43]، فهو وصف نسبي ينطبق على الجانب العقدي وما يرتبط به وبعض العادات الاجتماعية ولا تصح هذه التسمية من الناحية الثقافية[44]، فلم يكن مجتمع ما قبل البعثة كما تصوره الكثير من المصادر مجتمعاً معزولاً عن العالم أو لا يعرف من العلوم شيئاً بل العكس، إذ كان لدى العرب أدب ولغة في غاية التطور، وكانت لديهم معارف بالأنساب والتاريخ والفلك، فضلاً عما تقتضيه الحركة التجارية التي كانت سائدة في المنطقة من علم بالاقتصاد والحساب والكتابة، والدلائل كثيرة على إلمام العرب بالقراءة والكتابة وانتشارها بينهم[45]، هذا التقدم الحضري الذي سبق البعثة يذكرنا بالبيئات التي بعث بها الرسل من قبل والتي كانت تتميز بكونها مجتمعات حضرية متقدمة وربما بلغت شأواً في العلم والتقدم المادي، هذا الجانب المادي عندما يطغى على الجانب الأخلاقي يسود الظلم ويصل بالمجتمع إلى مأزق روحي، فيأتي التدخل الإلهي

عبر إرسال الأنبياء لتصحيح مسيرة الناس وردهم إلى فطرتهم والإيمان بالله الذي يقتضي العدل وإعارة الجانب الروحي من حياة الإنسان حقه، فالتقدم المادي لا يستلزم رقياً دينياً أو روحياً بل ربما كان عائقاً أمام انتشار القيم والمثل التي يحافظ عليها قلة في المجتمع، وهذا ما كان عليه حال المجتمع الذي سبق بعثة الرسول .

فمن العادات الاجتماعية التي كانت سائدة في ذلك العصر التمييز ضد المرأة المتمثل في مختلف الجوانب المتعلقة بها من طرق النكاح والطلاق إلى الإرث والوأد، وإن كانت هناك شريحة من النساء في نفس المجتمع تأخذ دوراً اجتماعياً متميزاً ينافس الرجل كالتجارة والمشاركة في الدفاع عن المجتمع وقيمه، وقد حكى القرآن مناهضة نماذج من نساء ذلك العصر الدعوةَ الجديدة وإيذءهن الرسول[46]، وهذا التفاوت في دور المرأة المتراوح بين كونها سبَّة وعاراً ومتاعاً وبين ممارستها لدور قيادي في المجتمع يحمل إحدى دلالتين: إما تنوع الموقف من المرأة واختلافه بين الحضر والبدو أو بين القبائل أو بين المناطق أو بين أصناف من النساء في المجتمع الواحد وقد حكى القرآن جميع الصور التي كانت موجودة بإجمال دون تفصيل مع تقويمها وتصحيحها ودعم ما هو صواب وإيجابي منها، والدلالة الثانية المحتملة أن المرأة كانت تتعامل مع تلك القيم التي تضطهدها على أنها أمر واقع وقانون اجتماعي ينبغي الرضا به وقبوله دون أن يمنعها من ممارسة دور ما يسمح به المجتمع، وهذه العادات المتعلقة بالأحوال الشخصية والعلاقة مع المرأة إنما هي عادات اجتماعية لا ترتبط بالدين الجاهلي إلا في بعض الجوانب منها سنشير إليها لاحقاً.

الجانب الآخر الذي كان سائداً من العادات والذي كان يحمل أكثر من وجه من الناحية القيمية هو ظاهرة الولاء والعصبية بين أفراد القبيلة ومن يدخل في حلفهم، وكان هذا الجانب يمثل رابطة العقد السياسي الذي ينظم المجتمع ويقوده ويضمن فيه الأمن والحفاظ على الحوزة ووحدة القبيلة، وقد أورثت هذه العادة بعض الجوانب الإيجابية التي استثمرها الإسلام ورعاها مثل: التآلف والتآزر ومساعدة الضعيف والجوار ..، لكن الجانب الخطير لهذه العادات هو ما تورثه العصبية العمياء من ظلم واعتداء وسفك للدماء وذلك بالثأر ومناصرة القبيلة سواء

كانت على حق أو باطل، فجاء الإسلام يصحح هذه المظاهر ويقومها [47].

إضافة إلى هذه العادات كانت ظاهرة الطبقية والرق منتشرة عندهم، لكن العتق كان مكرمة يمتدح بها ممارسوها وقد حارب الإسلام هذه الظاهرة وشجع على مكرمة العتق التي كانت منتشرة كفضيلة بين الناس[48] .

هذه هي أهم العادات التي كانت سائدة أوردنا مجملها من غير تفصيل لأن تفاصيلها كثيرة وما أحلنا عليه من مراجع يغني عن التكرار إنما أردنا الإشارة إلى الطابع المزدوج من الناحية القيمية لهذه العادات، وكيف تعامل القرآن معها مستثمراً الإيجابي منها ومصححاً للجانب المظلم منها، وهذا المسلك القرآني مع العادات سيتكرر مع الجانب الديني الذي سنتناوله في الفقرة التالية .

2 – الفكر الديني قبل البعثة

تطالعنا آيات القرآن بأسماء أديان كانت معروفة ومتداولة لها معتنقوها في ذلك العصر وهم: اليهود والنصارى والصابئون والمجوس والمشركون[49]، وقد كان لهذه الأديان حضور وتواصل بين أتباعها، مما يجعل من الطبيعي أن يكون بينهم حوار وتأثر متبادل، وسنعرِّف بكل فريق منهم في إطاره الزماني والمكاني .

اليهود والنصارى : أشرنا قبل قليل إلى وجود جالية من اليهود والنصارى في مكة، وكان لهم حضور أكبر في المدينة، وقد اعتنق بعض العرب النصرانية، وكان لبعضهم مكانة متميزة في المجتمع، وكانت تجري بينهم وبين المشركين حوارات وجدل في قضايا مختلفة، وقد تأثر بهم العرب وتعلموا منهم بعض الفنون والقصص وأخبار الأنبياء والأمم الغابرة فكان لعلمهم بالكتاب تميز على العرب الذين كانوا ينتظرون نبياً يبعث فيهم بينما كان أهل الكتاب يدَّعون أن النبي سيبعث منهم[50]، وكان لهم تأثير في أفكار العرب الدينية لكن دون أن يتمكنوا من اكتساح الوثنية الجاهلية ففضلاً عن كون اليهودية ديانة قومية لا تسعى لإدخال الناس فيها فإن أفكارها لا تناسب بيئة العربي الذي يسعى للحصول على الغنائم من الحروب بينما تحرم اليهودية الانتفاع بها، وكذلك المسيحية لم تكن لتقنع العربي الذي يحب الثأر أن يدير خده الأيسر لمن ضربه على خده الأيمن كما تدعو المسيحية[51]،

لكن ذلك لم يمنع من انتشار النصرانية بين بعض القبائل العربية[52]، وقد كان لأفكار اليهود والنصارى أثر في تطور الفكر الديني العربي الذي تقدم عليهم أحياناً كما سيتم الإشارة إليه، هذا ويتميز النصارى على اليهود بحسن علاقتهم مع المسلمين وتعاملهم السلمي مع الدعوة الجديدة بخلاف اليهود الذين قاوموا الدعوة ومارسوا مختلف ألوان المكر والدس في محاربة الرسول والدعوة[53]، ورغم ذلك كان هناك فريق من اليهود والنصارى آمنوا واتبعوا الرسول[54]، ويحفل القرآن بما جرى من جدل بين الرسول واليهود والنصارى وذلك في إطار أداء الرسول مهمته في التصديق والهيمنة لما بين يديه من الكتاب[55].

المجوس: يقصد الأخباريون بالمجوس القائلين بالأصلين النور والظلمة، وقد وردت لفظة المجوس في القرآن علَماً لدين[56]، فدل على وقوف أهل الحجاز على خبرهم ومعرفتهم بهم، ولا يستبعد وجود نفر منهم في مكة والمدينة والطائف وغيرها، ربما وجدوا عن طريق التجارة أو الرقيق، ولم يرد دخول قبائل عربية في المجوسية ولهذا كان معظم مجوس جزيرة العرب من الفرس المقيمين في البحرين واليمن وعُمان[57]، ويروى أن المجوسية كانت في تميم[58]. وأياً ما يكن الأمر ففي ذكرهم دلالة على صلة العرب بالأديان الشرقية مما سيكون له أثر في أفكارهم وعقائدهم.

الصابئون: ذُكِر الصابئون في القرآن ثلاث مرات، وقد اتجه معظم المفسرين إلى جعل المقصود بهم ديانة الصابئة المختلف في عقائد أصحابها بين قائل أنهم من المجوس أو أنهم عُبَّاد الملائكة أو الكواكب أو الشمس، أو أنهم فريق جمع بين مختلف الأديان، ومن هذه العقائد ما طرأ بعد الإسلام[59]، وكل هذه التفسيرات مستبعدة نظراً لذكرهم مع المجوس وتصنيفهم مع اليهود والنصارى ذوي الأصل التوحيدي مما يرجح كونهم أقرب إلى التوحيد، إضافة إلى أن الكلمة متداولة بين العرب بكثرة، وتدل لغوياً على الميل والانحراف[60]، وقد استعملها العرب لمن انحرف عن دين القوم وعقائدهم، وبهذا المعنى أطلقوها على من أسلم واتبع الدين الجديد. وكانت تطلق على من ترك عبادة الأصنام، كما كانت تستعمل في مقام الحنفاء، وقد أطلقت على الرسول وأصحابه، مما يرجح إطلاقها في عرفهم على

الموحدين الذين نبذوا الأصنام قبل البعثة وانحرفوا عن دين قومهم، وهم في التعبير القرآني غير المسلمين وغير اليهود والنصارى وغير المجوس كما أنهم معهودون بين العرب، وقد سُلِك العرب المسلمون في زمرتهم - رغم اعتراض المسلمين على التسمية - لاشتراكهم في الاعتراض على دين قومهم وانحرافهم عن تقاليده وقولهم بالتوحيد، ولعلهم هم نفس الحنفاء الذين كانوا في الجاهلية[61]، ولا يزال مفهوم الصابئين من المفاهيم الشائكة التي حيرت المفسرين والباحثين قديماً وحديثاً [62]، وأرى أن هذه التسمية القرآنية ربما لتميز الحنفاء الذين أسلموا من الذين استمروا منهم على ما هم عليه ولم يدخلوا في الإسلام.

الحنفاء: عرف الحنفاء بين المسلمين بأنهم من كانوا على دين إبراهيم من الجاهليين، فلم يشركوا بربهم أحداً ولم يدخلوا في يهودية ولا نصرانية، ولم يقبلوا بعبادة الأصنام ديناً بل سفهوا تلك العبادة والقائلين بها، وكانت لهم عادات خاصة تميزوا بها. وعلى العموم فإن المصادر لا تساعد على رسم صورة واضحة للحنفاء، فما ورد في القرآن يؤكد أنهم أولئك الذين رفضوا عبادة الأصنام، فلم يكونوا من المشركين، بل كانوا يدينون بالتوحيد الخالص، وهو فوق توحيد اليهود والنصارى، فلم يكونوا يهوداً ولا نصارى، وكان قدوتهم إبراهيم. أما المصادر التاريخية فإن معظم ما ورد فيها عنهم يخص الناحية الأخلاقية أكثر مما يخص الناحية الدينية، وما يمكن ملاحظته أن الحنفاء كانوا على رأي واحد لا كطائفة واحدة، فقد كانوا نفراً من قبائل متفرقة لم تجمع بينهم رابطة، إنما اتفقت فكرتهم في رفض عبادة الأصنام وفي الدعوة إلى الإصلاح[63]، ويرى البعض أن التيار الحنيفي كان يحمل مشروعاً دينياً سياسياً على مستوى الجزيرة العربية لكن الإسلام قام بالطموحين فانتفى الشرط التاريخي لظاهرة الحنفاء[64] .

خلصنا مما سبق إلى أن ما يجمع الصابئة والأحناف هو الأصل التوحيدي ونبذ عبادة الأصنام واتباع إبراهيم، واستمرار الحنفاء عبر الإسلام وانفراد الصابئين ببقائهم على عاداتهم وما كونوه من تيار دون الدخول في الإسلام، وما يشير إليه ذلك التيار هو تطور الذهنية الدينية عند بعض العرب قبل الإسلام وشعور شريحة منهم بضرورة البحث عن الدين الحق الذي يتلاءم مع العقل والفطرة، ولم تفلح

العقائد السائدة في إقناعهم فطوروا عقيدة خاصة بهم تنسجم مع فطرتهم، هذا الطابع الذي كان سائداً يحمل الطابع الإبراهيمي وهو لا يمت بصلة إلى التفكير اليهودي المسيحي الذي نشأ مع الحركة النبوية الإسرائيلية، ومجرد انتشار الفكر الكتابي بين بعض العرب لا يدل على صبغة يهودية أو مسيحية للحنفاء وإلا لكانوا تهودوا أو تنصروا بل كانوا على مسافة من الكتابيين ومن الدين الجاهلي الذي كان سائداً قبل البعثة إلى أن جاء الإسلام منسجماً مع تطلعاتهم[65].

الدين الجاهلي: من يتتبع ما ورد عن عقائد الجاهليين في القرآن يجد أنها من التنوع والكثرة والاختلاف ما لا يحيط به اسم دين أو عقيدة، وهي عقائد متشابهة في بعض الأشياء والرموز ومختلفة في البعض الآخر، لكن القرآن يورد مسمى واحداً يتكرر مع ذكر مختلف هذه العقائد هو مفردة الشرك ومشتقاتها، بحيث يمكن اعتبار هذه التسمية تعبيراً عن العقيدة العامة التي كانت تسود في بيئة عصر البعثة، وأنها لا تعني نوعاً محدداً من العقائد، وأنها كانت عامة يمكن أن ينطوي فيها عقائد متنوعة، وقد تكون أحياناً مختلطة ومتداخلاً بعضها مع بعض، يجمع بينها ضابط عام هو إشراك ما دون الله مع الله أياً كان هذا الدون[66]، ولئن كان تعبير الشرك علَماً على الدين الجاهلي العام والمتنوع فإن الطاغوت كما تشير السياقات هو علم على الآلهة المزيفة لعقيدة الشرك [67]، ونظراً لهذا التنوع في العقائد والعادات والشعائر والطقوس التي تندرج تحت وصف الشرك والتي أشير إليها في القرآن سنتناولها ضمن تصنيف جملي نستكشف من خلاله التصورات والعقائد التي تشمل: الإله، الغيب، الطقوس والشعائر، المحرمات .

تصور الإله عند الجاهليين : يحفل القرآن بذكر عدد من أسماء الآلهة الجاهلية التي كانت منتشرة في مكة أو خارجها والتي كان يعبدها العرب، كما ورد ذكر الأصنام والأوثان والأنصاب والأزلام وغيرها مما كان يعبده الجاهليون، ولم يقتصر أمر الشرك على المصنوعات المادية فقد ذكر عبادتهم للملائكة والجن والشمس والكواكب والدهر وغير ذلك[68]، ولم تحدد جغرافية هذه الآلهة وأماكن انتشارها وتاريخها إلا أنها تدل فيما تدل عليه من ورودها مجملة على التنوع الذي كان سائداً، وربما يكون مرده حصول تطور في الفكر الديني العربي أدى إلى الانتقال

في تصور الإله من معبودات مادية إلى رؤية تجريدية، وذلك بفضل الاحتكاك والتعرف على عقائد أهل الكتاب والبيئات المحيطة بهم، إذ يلاحظ من خلال المصادر التاريخية أن العربي توهم الحياة في كل شيء فكان يرى في الجماد والحيوان شخصية خاصة بها، ورغم قلة المعلومات فإن هناك إشارات عديدة تذكر عبادة عديد العرب للحيوانات وكذلك الجماد والأحجار والأشجار .. وتحت تأثيرات داخلية وخارجية اتخذ التصور الديني العربي صيغة أكثر تجريداً فبرزت عبادة الكواكب والأجرام السماوية[69]، وفي خطوة متقدمة نجد عبادة الملائكة والجن كمخلوقات غيبية غير مدرَكة .

وأياً تكن صورة الشريك فإن الآيات القرآنية[70] تشير إلى قدم إيمان العرب بالله وأنهم كانوا يعتقدون أنه خالق السماوات والأرض ومدبّر الكون وأنه الملجأ وأنه يكشف الضر وأنه الذي يرسل الأنبياء وينزّل الملائكة ويوحي بالكتب، لكنهم رغم تطور هذا الفكر التجريدي لديهم عن الله لم يكونوا قد وصلوا إلى استساغة الاكتفاء بالإيمان بالله إيماناً غيبيّاً من غير رمز مادي، لذلك كانوا يعتقدون أنه هو الذي أمرهم بعبادته والتقرب إليه عن طريق الشركاء أو الشفعاء أو الأولياء أو الشهداء حسب طريقة تصورهم للشريك ودوره في العلاقة مع الله. وهذه التنويعات في التسميات والأدوار تشير إلى اختلاف وتطور في درجات التفكير الديني بينهم[71]، هذا التنوع يقودنا إلى أرقى ما تطور إليه الفكر الديني العربي وهو الإيمان بالغيب .

الغيب عند العرب : كان للفكر الكتابي دور في إدخال أفكار عن عالم الغيب في بيئة كانت تعير المحسوسات أهمية في تفكيرها، لكن التطور الذي وصل إليه أصحاب هذه البيئة لم يكن ليسمح بتبني تلك الأفكار كما هي لاسيما ما يخص منها تصور الله، ولعل المقارنة بين تصور النصارى لبنوة الإنسان لله وما تبناه المشركون العرب من فكرة البنوة لله يشير إلى التأثر من جهة والمحاكمة من جهة أخرى، فإذ أدرك الجاهليون وجود كائنات غيبية كالجن والملائكة وهي في تصورهم أقرب إلى الله من حيث طبيعة تصورها التجريدي، وكان الأنسب في ذهنيتهم أن يكون اتخاذ الله للولد من الملائكة[72] .

إذاً كان العرب يؤمنون بوجود الملائكة ولهم تصور خاص عنهم وعن صلتهم بالله وأن الله كان يرسلهم إلى من يشاء من عباده[73]، وكانوا يتصورونهم بنات وأن الله اتخذ منهم ولداً -كما أشرنا-، وقد عبد بعض العرب الملائكة وقد ورثوا هذه العقيدة عن الآباء[74]، وربما تطورت لتصبح الملائكة مجرد شفعاء، وباعتبار الملائكة غير ماديين ربما اتخذوا من الأصنام رموزاً وهياكل للملائكة الذين هم في السماء[75]، ولعل ما ورد في القرآن من أوصاف للملائكة وعلاقتهم بالبشر وبصيغ تقريرية يدل على تبني العرب لهذه التصورات عنهم فكان السياق القرآني تأكيداً لتصورهم سموَّ الملائكة وغيبية عالمها .

ولا يختلف الأمر كثيراً بشأن تصور العرب للجن إذ جعلوا بينهم وبين الله نسباً[76]، وجعلوا منهم شركاء لله[77]، وكانت عقيدتهم بالجن واسعة النطاق، كما كانوا يؤمنون بصلات بينهم وبين الإنس، وعبادتهم للجن كانت بدافع الخوف منهم إذ يرون فيهم عناصر شر وفزع بخلاف الملائكة الذين كانوا يرون فيهم عناصر خير وبر يستشفعون بهم[78]، وقد كان للجن في أذهان العرب حيّز كبير من حيث قوتهم وقدرتهم على الخوارق حتى ذكروا في معرض تحدي القرآن وتقرير عجز الإنس ولو استعانوا بالجن[79] .

وليس هناك ما يشير إلى تصورهم لماهية الجن لكن ما ورد في القرآن من وصف المشركين الرسولﷺ بأنه مجنون، ربما يعني قصدهم كون ما يرد إليه إنما هو من الجن إذ لا يمكن أن يكون منطقياً في تصورهم وصف الرسول بأنه مجنون بمعنى فقدان العقل إذ عرف بينهم بالاتزان والحكمة، فيكون قصدهم أن ما يدعيه من الوحي ليس من الملائكة الخيرين الذين طلبوا منه إثبات إنزالهم عليه، وما يؤيد هذا المعنى للجنون إجابة القرآن على تهمة الرسول بالجنون بأن القرآن تنزيل من الله بواسطة الملك[80]، ولاسيما أن العرب كانوا يتصورون اتصال الجن مع الإنس لاسيما الشعراء والكهان والسحرة[81]، هذا ومعظم ما ورد في القرآن عن الجن وإبليس والشيطان لاسيما ما ورد بأسلوب تقريري في سياق العبرة والعظة والتذكير يشير إلى كونه مما هو معلوم عند العرب[82] .

هذا ولعالم الجن دور مهم في حياة العرب إذ كانوا في تصورهم هم مصدر

التنبؤ والكهانة والسحر والشعر، ونظراً لما يحتله من يمارس هذه الأشياء من مكانة فقد كانت مصدر تنافس بين القبائل مما ساعد على انتشار هذه الظاهرة[83]، وهذا الجانب من الحياة العربية كان كأي جانب آخر عرضة للتطور والتغير، وما كان عليه الحال قبل البعثة هو نتيجة لتطور مستمر دام آلاف السنين قام به رجال من أهل الجاهلية إما بشعور ذاتي أو بتأثر خارجي من خلال اتصال متعدد الأشكال مع العالم الخارجي، وهذه المقاربة العربية للغيب ومحاولات المتنبئين تذكرنا بتاريخ النبوة عند العرب وما ذكرهم به القرآن من نبوة هود وصالح باعتبارهم معروفين من قبلهم[84]، هذا وما يحمله العرب من تصور للنبوة والنبي وما ينبغي أن يكون عليه من تأييد وقدرات خارقة كان مما دعاهم لرفض نبوة محمد ﷺ التي لم تأت بالخوارق التي سمعوا عنها مما جاء به الأنبياء من قبل[85] .

هذه التصورات للآلهة وللغيب على ما ينطوي عليه من تنوع أورثت عندهم تطلعاً لإرضائها والتقرب إليها خوفاً أو رغبة، فكانت لديهم بعض الطقوس و العادات والمحرمات .

الطقوس والمحرمات : كل عقيدة تفرض على معتنقيها طقوساً وتعاليم تميزها عن غيرها يفرضها مصدر الدين أو يتم تشكلها عبر الزمن وقد تتأثر بالعقائد الأخرى أو الموروث الاجتماعي كما يمكن أن تتطور العادات والمواسم لتصبح طقوساً دينية.

تشير الآيات القرآنية[86] إلى وجود طقوس الصلاة بين الجاهلين لكن ليس هناك ما يدل على طريقة هذه الصلاة[87]، وتشير آية فرض الصوم إلى قدم هذه الفريضة على من سبق من أهل الكتاب ولا يستبعد بعض المؤرخين وجودها بين العرب أو كونها من بقايا شريعة إبراهيم[88]، وكذلك الاعتكاف كعبادة دينية ورياضة روحية كان ممارساً قبل البعثة وقد أشار القرآن إلى الاعتكاف في البيت الحرام[89]، واسم يوم الجمعة يدل على اجتماعهم فيه وربما اعتباره مشتملاً على خصوصية دينية[90]، أما عبادة الحج فلا توجد أخبار مدونة عن مناسكه وشعائره عند الجاهليين[91] لكن الآيات القرآنية[92] صريحة في كونها من العبادات التي كانت سائدة قبل البعثة ومنذ عهد إبراهيم[93]، بل إن مكة ارتبطت بفريضة الحج التي أصبحت مقوماً من مقومات مكانة مكة، أما عن كيفية الحج عندهم فقد أشارت الآيات إلى وجود أشهر خاصة بالحج وكانوا يتلاعبون بها، ولعل يوم الحج الأكبر الذي وردت فيه البراءة من

المشركين هو يوم عرفة إذ التسمية معروفة عندهم وقد جاءت البراءة في اليوم نفسه، وكذلك شبّه القرآن بعث الجاهليين بعد الموت بالتزامهم النصب مما يشير إلى كونهم يلتزمونها في أثناء طوافهم[94]، كما أُمروا بترك ما كان في الجاهلية والإفاضة من حيث أفاض الناس، وكذلك السعي والهدي والقلائد وحرمة الصيد مما كان سائداً في مواسم الحج في الجاهلية، وبهذه الصورة يكون الإسلام قد صحح الحج الذي كان وخلصه من شوائب الشرك والوثنية وما لا يتلاءم مع قيم الإسلام[95]، هذا ومن الشعائر التي كانت سائدة في الجاهلية كما هو الشأن في سائر الأديان تقليد القربان سواء ما كان متصلاً بهدي الحج أو مستقلاً عنه[96]، وقد وصل ببعضهم تقديم القربان البشري وهو أحد أسباب وأد البنات عندهم وتشير بعض الآيات إلى اقتران ذلك بالشرك[97]، وبذلك تكون هذه الشعيرة من بقايا الشعائر الدينية التي كانت سائدة في القديم[98]، هذا وبالإضافة إلى الشعائر كانت لدى الجاهليين بعض المحرمات منها ما هو مرتبط بالحج كما أشرنا فيما يخص الأشهر الحرم ومنها ما هو مرتبط بالقربان أو أنواع الحيوان وما يؤكل منها وما لا يؤكل، وقد أشار القرآن إلى ما ابتدعوه من هذه المحرمات[99] وما أطلقوه عليها من أسماء كالسائبة والحام والوصيلة والبحيرة[100]، وقد اختلف كثيراً في تفسير هذه الأسماء ولا يمكن الجزم بمعناها لكن الأهم هو ما تشير إليه من أن الجاهليين كانوا يراعون هذه الأمور مراعاة شديدة ولهم فيها قواعد وأحكام ترجع إلى تقاليد قديمة حافظوا عليها إلى أن منعها الإسلام[101].

إن ما أوردناه من كيفية إشارة القرآن لما كان سائداً من أفكار وعقائد وأعراف وعادات وتصحيحه لها وإقرار ما كان صحيحاً منها، بل استعماله لمصطلحات كانت سائدة وتطويرها، حتى إن أهم مصطلحات الدين الحلال والحرام كانت سائدة قبل الإسلام، يدل على وجود فكر ديني وقانوني كان يحكم مسيرة العرب قبل الإسلام[102]، وعلى الصعيد الأخلاقي فقد كانت المروءة عند الجاهليين كالدين عند المسلمين فهي أقصى ما يكون من أخلاق في الرجل فكان لها دور في تكريس الشجاعة والمساواة والأريحية والكرم وغيرها من القيم الأخلاقية التي أقرها الإسلام[103].

هذه التفاصيل القرآنية التي أوردناها حول المجتمع العربي قبل الإسلام لاسيما

فيما يخص الجانب الديني تدل على أن العرب لم يكونوا متفقين على عبادة موحدة ولم يكونوا يعبدون إلهاً واحداً أو أصناماً معينة كما لم يكونوا جميعاً على صورة واحدة في التفكير الديني، فلم يكن الانحطاط الديني عاماً للجميع[104]، فقد كانت الجزيرة العربية تمثل اختزالاً لما كان يسود الكون من أفكار وأديان في العالم آنذاك وذلك ما أهّلها لتكون مهداً لرسالة عالمية تخاطب العالم وتخرج من وسط تجمّع له صلة بما يسود الفكر الديني في عصرها.

هذه المقاربة إن بدت موغلة في التاريخ فإن جوهرها وما طرحته من رؤية حول تلك الفترة له صلة بحاضر العالم اليوم، فلئن ساد في الفكر الإحيائي في القرن الماضي وصف العالم بالجاهلية، وبدا ذلك متناقضاً من ناحيتين: المفارقة في المقارنة بين زمنين مختلفين ومفارقة مضمون المفهوم – فإن ما تفيده مقاربتنا أن الإنسان أحوج ما يكون للدين عندما يكون متقدماً وعالماً ومتطوراً، والأنبياء إنما كانوا يبعثون في بيئة حضرية متقدمة، والقيم الأخلاقية يحتاج إليها الغني أكثر من الفقير والقوي أكثر من الضعيف، لذلك فإن عالم اليوم المتقدم والدول المتعملقة على أكتاف الضعفاء إنما تحتاج إلى بعث جديد يحيي فيها قيم الإنسانية التي جاء بها الأنبياء ويفتح أفق الإنسان لتصحيح التاريخ وتوجيهه نحو التي هي أقوم كما وجهته الرسالة الخاتمة عندما بعث محمد ﷺ في أم القرى، فتحول الكون إلى قرية اليوم يشبه أحوال مكة أم القرى عند البعثة حيث امتزاج الأفكار والأديان والأعراق ومحورية العالم حولها.

ويبقى التاريخ مصدراً حضارياً وملهماً أساسياً لمن يبتغي رؤية المستقبل رؤية بعيدة، فحاضر اليوم ليس إلا نتيجة ما فعل بالأمس والغد ليس إلا نتيجة ما نفعله اليوم، ﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾.

* * *

1- انظر : جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام:ج5،ص11-19 ، وقد أشار إلى عدم وجود أي نص من تلك الفترة يتعلق بأمور دينية مباشرة، كما لا توجد كتب كتبها يونان أو لاتين أو سريان أو غيرهم عن أساطير العرب في الجاهلية ، وانظر أيضاً: صالح أحمد العلي، تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية، ص205، دومينيك سورديل، الإسلام، ص24 .

2- استطاع محمد عزة دروزة من خلال ما ورد في القرآن أن يبني صورة متكاملة عن بيئة عصر الرسول عند بعثته

وذلك بتتبع الآيات المتعلقة بنقد أفكارهم وما ورد من تشريعات تصحح أو تنسخ ما كانوا عليه ، وكذلك من خلال المفاهيم والمصطلحات القرآنية المستعملة بلغتهم في سياق يدل على إلمامهم بمضامينها، وقد أسمى كتابه المتميز في موضوعه (عصر النبي عليه السلام وبيئته قبل البعثة) وقد كتبه عام 1940م ونشره أول مرة عام 1946م ، وأعاد تنقيحه ونشره في طبعة ثانية عام 1964م وقد صدر عن دار اليقظة العربية في بيروت وسنعتمد على هذه الطبعة في الإحالة عليه .

3- انظر: صالح أحمد العلي، م.س، ص206 .

4- انظر: محمد عزة دروزة، م.س، ص7 .

5- قام بعض الباحثين بالخلط التام بين الحضر والبدو حتى في العناوين، فاعتبر كل ما ورد من عادات ونظم سابقة للإسلام نظماً بدوية، ودرسها تحت هذا العنوان، ولاحظ أن أثرها استمر في الإسلام وعبر التاريخ (صالح أحمد العلي ، تاريخ العرب القديم، ص 157 وما بعدها) ، ولعل مفهوم القبيلة الذي كان سائداً في الحضر والبدو أدى إلى هذا الخلط .

6- انظر : خليل أحمد خليل ، جدلية القرآن، ص60.

7- انظر: دومنيك سورديل ، م.س،ص51 .

8- ورد ذكر الأعراب في القرآن عشر مرات.

9 -﴿ما كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ التوبة، آية 120 .

10- اظر: سورة التوبة، الآيات 97-12. الفتح، الآيات 11-19. الحجرات، آية 14.

11- انظر حول الأعراب في القرآن وطبائعهم ، محمد عزة دروزة ، م.س، ص44-49 .

12- انظر: عبد الحليم محمود ، القرآن والنبي،ص 56.

13- انظر: هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية، ص138 ، وله أيضاً في السيرة النبوية، ص٢٨ ، كارين أرمسترونغ ، الله والإنسان، ص143.

14- انظر: كارين أرمسترونغ ، م.س، ص144 .

15 انظر: دومنيك سورديل ، م.س، ص54 .

16- انظر:الحاج محمد وصفي ، الارتباط الزمني والعقائدي بين الأنبياء والرسل، ص340 .

17- انظر: سورة البقرة، الآيات: 126- 129.

18- ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ آل عمران 96 .

19- انظر: عبد العزيز كامل ، القرآن والتاريخ ، مجلة عالم الفكر ، مجلد 12 ، عدد 4 /1982م ص 21 .

20- انظر : صالح أحمد العلي ، م.س، ص129 .

21- ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ الشورى7 والقرية هي مجتمع القوم الذين يبعث إليهم الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لأنها مجتمع الأقوام انظر: الرازي، التفسير، ص 14-150 .

22- يرى ابو حيان أن من حولها يشمل جميع الأرض وليس ما يخص جزيرة العرب، انظر له: البحر المحيط، ص4-179 .

23- هذا ما تشير إليه سورة النصر:﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ(1)وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا(2)فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا(3) ﴾.

24- انظر: محمد عزة دروزة، م.س، ص32.

25- انظر : صالح أحمد العلي، م.س، ص131- 138 .

26- (لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ(1)إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ(2)فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ(3)الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ

وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ(4) ﴾.

27- انظر: محمد عزة دروزة ، م.س، ص34 وما بعدها .

28- أشار القرآن إلى ذلك في سورة الجمعة وموقفهم عندما تركوا الصلاة لقدوم التجارة ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ اللَّهْوِ وَمِنْ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾(11)، وهذا يدل أيضاً على استمرارية التجارة بينهم بعد الهجرة لأن سورة الجمعة مدنية .

29- يرجع تاريخ مكة إلى عهود قديمة ، فقد ذكرها بطليموس باسم مكرابو أي المقدسة مما يدل على قدم قدسيتها (انظر: صالح أحمد العلي ، م.س، ص138) كما أن هناك آيات كثيرة تدل على قدم حرمة مكة (انظر: محمد عزة دروزة ، م.س، ص314) .

30- العنكبوت 67، القصص 57، المائدة 97 .

31- انظر:صالح أحمد العلي، م.س، ص 148 وما بعدها ، وقد أشير إليه في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾(37) وحرمة الأشهر الحرم قديمة عند العرب. انظر: محمد عزة دروزة ، م.س، ص344-345 .

32- انظر:صالح العلي، م.س، ص150 وما بعدها ، وقد أشير إلى ذلك في سورة التوبة : ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(19) ﴾.

33- انظر: صالح العلي، م.س، ص146، ومحمد عزة دروزة، م.س، ص357، ﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعَن بِالنَّاصِيَةِ(15)نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ(16)فَلْيَدْعُ نَادِيَه(17)سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ(18)كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ(19) ﴾ العلق.

34- انظر: محمد عزة دروزة، م.س، ص357 وما بعدها .

35- انظر حول ما يدل على ذلك من القرآن : محمد عزة دروزة، م.س، ص372 وما بعدها .

36- انظر : دروزة ، م.س، ص157 وما بعدها والآية في المشار إليها : ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ(103) ﴾ النحل .

37- انظر مثلاً: الأنعام:20-114، الأعراف:157، يونس:94، الرعد:36 -43 ، النحل:43، الإسراء:107-108، مريم:34-37، الحج:34، القصص:52-55، العنكبوت: 46-47، الزخرف:57-63,59-65.

38- انظر حول معالم أهل الكتاب في مكة من خلال الآيات محمد عزة دروزة، م.س، ص164-165 ، 169–171.

39- انظر: جواد علي ، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص6-10 .

40- انظر: م.س، ص6-55 .

41- انظر : محمد عزة دروزة، م.س، ص177,172، ولا يمنع ذلك كون بعض اليهود في الحجاز آنذاك من الأميين الذين اعتنقوا اليهودية، ولم يكن لهم علم بكتابها إلا أماني عن طريق الأحبار، وهم فيما نرى من أشارت إليهم الآية: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ البقرة 78 .

42- انظر: نبيل العلاني ، المجتمع الجاهلي من خلال القرآن الكريم، ص83 ، أطروحة دكتوراه مرحلة ثالثة ، المعهد الأعلى لأصول الدين ، تونس 1996 .

43- الظن بالله ظن الجاهلية / آل عمران 154، حكم الجاهلية / المائدة 50 ، تبرج الجاهلية/الأحزاب 33 حمية الجاهلية/ الفتح 26 .

44- انظر: خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، ص60، هذا ومفهوم الجاهلية المستخدم في القرآن مستمد من الجهل بمعنى السفه والطيش والإعراض وليس من الجهل الذي هو ضد العلم، فهي جاهلية مقابلة للحلم انظر: عودة خليل أبو عودة ، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، ص146- 150.

45- انظر حول ما ذكر: محمد عزة دروزة، م.س، ص438-483 ، نبيل العلاني ، م.س، ص418-585 ، ولا تلازم بين عدم انتشار الكتابة آنذاك وبين عدم انتشار العلوم، انظر: إبراهيم أنيس، دلالات الألفاظ، ص189، 192 وما بعدها ، ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، ص437/17-438 .

46- ذكر القرآن امرأة أبي لهب في سورة اللهب ، وحول وضع المرأة والعادات والأحوال الشخصية التي كانت سائدة انظر: نبيل العلاني، م.س، ص344 وما بعدها، محمد عزة دروزة، م.س، ص219-267 .، صالح أحمد العلي، م.س، ص171,185-186 .

47- حول ظاهرة العصبية والقبلية والولاء انظر: دروزة، م.س، ص268-304 ، العلاني، م.س، ص384-404 ، صالح العلي، م.س، ص187-196 .

48- انظر: دروزة، م.س، ص379-387 ، العلاني، م.س، ص405-427 .

49- البقرة 62 ، المائدة 69 ، الحج 17 ، ومادة الشرك في القرآن متواترة بما يغني عن العزو إليها .

50- ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ(89) ﴾ البقرة.

51- انظر: حسين الحاج حسن ، حضارة العرب في عصر الجاهلية، ص181-184.

52- حول انتشار المسيحية بين العرب انظر كتاب المسيحية العربية وتطوراتها لـ:سلوى بلحاج صالح العايب.

53- ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ(82) ﴾ المائدة .

54- ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(157) ﴾الأعراف.

55- حول انتشار اليهود والنصارى بين العرب قبل البعثة وعلاقتهم معهم كما يمكن استنباطها من القرآن انظر: محمد عزة دروزة ، م.س، ص157-217 ، 720-791 .

56- الحج:17 .

57- انظر: جواد علي ، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص284/6-285 .

58- انظر: م.س، ص287 ، عبد الحليم محمود ، القرآن والنبي، ص49 .

59- انظر حول تفسير الصابئة : الطبري ، التفسير،ج1، ص318 وما بعدها ، ابن كثير، التفسير، ج1، ص105، ابن الجوزي، زاد المسير،ج1،ص91-92.

60- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص107-108 .

61- انظر: جواد علي ، م.س، ص 310-313 ، محمد عزة دروزة ، م.س، ص697-702 ، صالح العلي ، م.س، ص329-330 .

62- يصل عبد الرحمن بدوي بعد مناقشته ونقده أقوال مختلف المستشرقين في تفسير الصابئين إلى أن هذه الكلمة تكاد تكون لغزاً ميئوساً منه ، انظر: له، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص85-90.

63- انظر حول الحنفاء : جواد علي ، م.س، ج5، ص56-59 و 370 وما بعدها، ج6، ص289 وما بعدها، عماد الصباغ ، الأحناف ، دروزة ، م.س، ص704 وما بعدها .

64- انظر : عماد الصباغ ، م.س، ص100 .

65- انظر: مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية، ص117 .

66- انظر: دروزة، م.س، ص534-535 .

67- م.س، ص582 .

68- انظر حول آلهة العرب: دروزة، م.س، ص563-588 و صالح العلي، م.س، ص207-232 و حسين الحاج

حسن ، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، ص120 وما بعدها و نبيل العلاني، م.س، ص124-192 و جواد علي، م.س، ج5، ص65-81 .

69- انظر: محيي الدين لاغة، الآلهة والأصنام العربية قبل الإسلام، ص27-28 شهادة الكفاءة في البحث – كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة تونس الأولى 1998.

70- انظر: الانعام 148 ، النحل 35 ، المؤمنون 84-89 ، العنكبوت 61 ، الزخرف 30-87 .

71- انظر حول تصور العرب لله، دروزة ، م.س، ص661 وما بعدها ، وانظر أنواع الشرك كما تشير إليها الآيات، دروزة ، م.س، ص535-555 .

72- انظر الآيات التالية ، الأنعام 100، يونس 68 ، الكهف 4-5 ، النحل 57 ، الصافات 149-157 ، الأنبياء 26-29 ، الزخرف 47-50 ، وانظر حول دلالة الآيات على ما أشرنا إليه من المقارنة مع فكر النصارى وتطور الفكر العربي عليه ، دروزة، م.س، ص558-562 .

73- انظر: الأنعام 8 ، هود 12 ، الحجر 6-7 ، الفرقان 7 .

74- انظر:سبأ 40-41 ، الزخرف 22 .

75- انظر: دروزة، م.س، ص599 .

76- انظر:الصافات 158 .

77- انظر: الأنعام 100 .

78- انظر: دروزة، م.س، ص624 .

79- انظر: الإسراء ٨٨ ، النمل 39 ، الصافات 6-11 .

80- انظر:الشعراء،192-195 ، التكوير،17-27 .

81- انظر حول مفهوم الجنون هذا وصلته بالنبوة وتصورها عند العرب، دروزة، م.س، ص630 وما بعدها وهشام جعيط، السيرة النبوية، ص85 وما بعدها وعلي مبروك ، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص77 .

82- انظر: دروزة، م.س، ص636-654 .

83- انظر: سعد زغلول عبد الحميد، الأنبياء والمتنبئون قبل ظهور الإسلام ، مجلة عالم الفكر:244، وانظر حول انتشار ظاهرة الكهانة والسحر والتعامل مع الجن جواد علي، م.س، ج٥، ص308-336 .

84- انظر ، جواد علي ، م.س، ج5، ص358-360 .

85- انظر: دروزة، م،س، ص685 - 686 .

86- انظر : الأنفال 35 ، المدثر، 43-44 ، القيامة، 31-32 .

87- انظر: دروزة، م.س، ص794-795 .

88- انظر: علي عبد الواحد وافي ، الصوم والأضحية بين الإسلام والأديان السابقة، ص43 .

89- انظر: الحج، ص25 .

90- انظر: دروزة، م.س، ص804-807 .

91- انظر: جواد علي، م.س،ج5، ص217-218 .

92- انظر:البقرة 196-203 ، آل عمران 95-97 ، الحج 25-33 ، التوبة 3 ، 17-19، 28 ، الأنفال 34-35 .

93- انظر: صادق آئينه وند ، الحجّ الإبراهيمي والحجّ الجاهلي ، مقال متوفر على الانترنت http://www.tohajj.com/

94- ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنْ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ المعارج 43 .

95- انظر حول دلالة آيات القرآن على مواسم الحج في الجاهلية: دروزة، م.س، ص306-353 ونبيل العلاني، م.س، ص227-245.

96- انظر حول النذور والقرابين وأنواعها في الجاهلية جواد علي، م.س، ص196/5-213 ، صالح العلي ، م.س،

ص258 وما بعدها و نبيل العلاني، م.س، ص246-261 و سارة الجويني حفيز ، القربان في الجزيرة العربية قبل الإسلام عند الأميين، ص182-200 شهادة الدراسات المعمقة – المعهد الأعلى لأصول الدين – جامعة الزيتونة 1998.

97- ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ الأنعام:137 ، ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾الأنعام 140 (انظر: أبو حيان ، البحر المحيط:229/4).

98- انظر: جواد علي ، م.س، ج5، ص302 .

99- ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الأنعام 139، وانظر: الأنعام، ص143-144 ، يونس 59 .

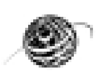
100- انظر: المائدة 103 .

101- انظر:جواد علي ، م.س، ج5، ص209 ، نبيل العلاني ، م.س، ص254 .

102- انظر : جواد علي ، م.س، ج6، ص327-336 .

103- انظر: ن.م، ج6، ص326، كارين أرمسترنغ ، الله والإنسان، ص145، هشام جعيط ، أزمة الثقافة الإسلامية، ص49 .

104- انظر: جواد علي، م.س، ج5، ص29، 347/66 ، عبد الحليم محمود ، م.س، ص50 .





نحو سياسة لغوية متسامحة في زمن العولمة

المصطفى تاج الدين(✦)

اللغة والهوية

يرى علماء اللسانيات أن اللغة والهوية شيء واحد[1]، والمقصود بالهوية هنا هوية الفرد وهوية المجتمع، ولهذا يمكن تأسيس الكيانات الاجتماعية والسياسية على أساس لغوي، ومن هنا تأتي خطورة المكون اللغوي في تحقيق أو زعزعة الاستقرار السياسي للمجتمعات[2]. ولقد كانت اللغة عاملاً حاسماً في التمييز بين العدو والصديق حين الحروب.

ولعل من أكبر المشاكل السياسية في العالم المعاصر تلك المتعلقة بالصراع العرقي، والذي لا يبعد كثيراً عن المسألة اللغوية حيث يحصل في المخيال الجمعي للأمم تماه خطير بين العرق والوحدة اللغوية. ونحن متفقون مع العالِم اللغوي «فيشمان» بأن مشكلة العلوم الإنسانية ومنها اللسانيات هي في اقتراض واستعمال مصطلحات نشأت في سياقات عامية أو سياسية أو قل جمهورية بالمعنى الفلسفي دون أن تخضع لدراسة أكاديمية متخصصة ومن هذه المصطلحات العرق والقومية والشعب والجنسية[3].

إن مسألة انقراض اللغات لا يعني ذهاب جهاز اتصالي، وإنما يعني انقراض أمة وضياع ثقافة، ولهذا السبب نلاحظ انبعاثاً كبيراً للهويات اللغوية، حيث محاولات

✦ باحث وأكاديمي من المغرب .

كثيرة وشجاعة لمواجهة تحدي الواحدية اللغوية التي تبشر بها العولمة والتي لا تعني هيمنة اللغات الغالبة وإنما تعني في النهاية هيمنة النموذج الثقافي المختزن في رموز الاتصال. فاللغة البيلاروسية تريد العودة إلى الحياة بعد أن كادت ظروف العصر تخرجها من عالم التداول، واللغة الكورية التي واجهت ضربات اللغة الصينية ورفسات اليابانية لن تستسلم للهيمنة الناعمة للغات الأوروبية، كما أن هناك إحساساً في العالم العربي بضرورة حماية العربية إلى جانب جهود الأكراد والأمازيغ والأتراك في العمل من أجل حماية لغاتهم وتقوية نفوذها.

ومن المفارقات الهائلة في صلة اللغة بالهوية أن لغة كالعربية والتي تعاني في أوطانها من قلة الاهتمام، حيث تشير بعض الدراسات إلى عزوف عام لدى الشباب العرب عن متابعة دراساتهم الجامعية في تخصص لصيق باللغة، تعد لغة مهمة وأساسية لدى العرب داخل حدود 1948م في إسرائيل، حيث نجد إقبالاً كبيراً على حصص العربية، والسبب أنها هنا تعد عنواناً على بقاء الهوية واستمرار الجماعة اللغوية في الوجود[4].

السياسة اللغوية

السياسة في أصل التداول العربي تدور حول معاني الرعاية والمصلحة، وتفيد في الاصطلاح القيام بمسؤولية الإدارة والرعاية للجماعة السياسية بما يجلب لها المصالح ويدرأ عنها المفاسد، وحينما تقترن السياسة باللغة فإنها تعني حسب «إلجين»: «المواقف الرسمية التي تتخذها الحكومات تجاه استعمال اللغة ورعايتها، سواء كانت هذه المواقف مدعومة بالفعل كإقرار القوانين أو تمويل البرامج، أو كانت مدعومة بالخطب والقرارات المنمقة على الورق»[5].

وإذن فإن السياسة اللغوية هي عبارة عن نوع التعامل الرسمي لأجهزة الدولة مع اللغة أو اللغات المستعملة داخل كيان سياسي معين وهو الدولة. فاعتبار العربية لغة رسمية في الجزائر أو العراق مع عدم منح اللغتين الأمازيغية والكردية المرتبة نفسها يدخل في إطار السياسة اللغوية، كما أن اعتماد الملاوية من قبل الحكومة الماليزية لغة رسمية للبلاد مع السماح للمكونات اللغوية الأخرى باستعمال لغاتها في مدارسها الخاصة يعد من قبيل السياسة اللغوية. ولعلنا نذهب إلى أنه ليس من

الضروري أن تكون السياسة اللغوية منصوصا عليها في القانون حتى تعد سياسة لغوية بل يكفي العرف المتداول في دولة ما لتحديد نوع السياسة المتبعة. وحسب دينيس أجير[6] فإن ثمة أنواعاً من السياسات اللغوية:

1- نوع يركز في تصوره وأهدافه على ضرورة الوحدة الوطنية والوفاق الاجتماعي، ولأجل تحقيق هذا يتم التركيز على لغة واحدة لتصبح هي اللغة الرسمية، وما عداها تبقى على هامش التداول، وعادة ما تقوم هذه السياسة على قيم مثالية كالوطنية والقومية، وفي سبيل تحقيق هذين الهدفين يتم قهر اللغات الأخرى والسعي إلى مواجهة انبعاثها، والتأكيد على ضرورة حماية اللغة من العدو سواء كان حقيقياً أم متخيلاً.

2- نوع يتميز باعتماد تصور أرحب لمفهوم الوفاق الاجتماعي حيث الاعتقاد بأن قوة المجتمع في تنوعه وفسيفسائيته، إلا أن مثل هذا التصور يبقى عادة معلقاً في سماء النظرية، حيث تبقى المنافسة بين الكيانات اللغوية في المجتمع على أشدها، وهنا تتحول السياسة اللغوية إلى فلسفة يتم إعمالها لتحقيق التوازن بين الجماعات اللغوية المتنازعة.

السياسة اللغوية من منظور تاريخي

حينما ذهب اليونانيون إلى أن المتكلمين بغير اليونانية برابرة متوحشون[7]، فإن هذا يمكن اعتباره شكلاً ما من أشكال السياسة اللغوية القائمة على بعد تداولي أصيل في الثقافات الإنسانية وهو بعد التفضيل، بحيث تتمحور الثقافات حول ذاتها وتلحق جميع الكمالات بها وتكيل النقائص لغيرها، وكذلك نظر السريان والعبرانيون للغاتهم على أنها أفضل اللغات وأن المتكلم بها أفضل ممن يقصر باعه عن استعمالها، ولقد أدخلنا هذه المواقف في إطار السياسة اللغوية أولاً: لأن المواقف اللغوية تؤثر بشكل بالغ في السياسات اللغوية[8]. وثانياً: لما ينتج عنها من نزوعات للهيمنة السياسية واللغوية على الشعوب الناطقة بغير لغة الأقوياء والذين ينظر إليهم عادة على أنهم أقل إنسانية وأقرب إلى البهائم منهم إلى الإنسان. ولم يخل التاريخ الإسلامي من هذا التصور وإن لم يصل إلى مستوى تجريد الأعاجم من إنسانيتهم بفعل قيم الإسلام السمحة.

وفي التاريخ الأوروبي يصعب تحديد متى بدأ الوعي بضرورة وضع سياسات لغوية واضحة المعالم، غير أن الصراع اللغوي ظل من أهم مجالات الصراع بين القوميات الأوروبية. ففي وقت هيمنة النورمانديين على السلطة في بريطانيا حدث نوع من التخطيط لكي تهيمن اللغة الفرنسية على الإنجليزية، في إطار سياسة استعمارية واضحة لتنافس من خلالها الفرنسية اللغات المحلية وعلى رأسها الإنجليزية[9] وهكذا أصبحت اللغة الفرنسية وهي لغة الأقلية لغة النخبة المستعملة في المحاكم والمحافل الرسمية والدينية والإدارات. وعلى الرغم من بقاء أغلبية السكان على لغتهم الأم، إلا أن السياسة الرسمية للدولة قد قضت بهيمنة الفرنسية على مجال التواصل الرسمي. وفيما بعد حدث نوع من التوازن بين اللغات المختلفة في بريطانيا حيث هيمنت الفرنسية على لغة المحاكم والقانون، وبقيت اللاتينية لغة للعلم والدين، بينما كانت الإنجليزية هي اللغة الدارجة بين عامة الناس، وكان ينظر لها على أنها لغة لا تصلح للكتابة والتوثيق[10]، غير أن التاريخ كان يسير في صالح اللغة الإنجليزية والتي – وبعد ضم «النورماندي» إلى فرنسا – كان لا بد للطبقة النورماندية في بريطانيا إما أن تعود إلى فرنسا أو أن تبقى لتفقد بعد ذلك كثيراً من الجاه والسلطة في المجتمع الجديد. وبعد هذه المرحلة تم اعتماد الإنجليزية لغة رسمية مع بقاء الفرنسية لغة مهمة تدل على سعة ثقافة متكلمها وتحضُّره لأن اللغة الفرنسية في القرن الثالث عشر كانت لغة الثقافة والحضارة إلى درجة كانت تنافس فيها اللاتينية ذاتها[11]. هكذا أصدر الملك إدوارد الثالث مرسوماً أقره البرلمان باعتماد الانجليزية لغة للمحاكم والوثائق القانونية، غير أن هذا لم يكن سهل التطبيق إذ لم تستطع الإنجليزية فرض نفسها في المجال القانوني والقضائي بصفة كاملة إلا في القرن الثامن عشر ، ومن هنا يمكن فهم التأثير الكبير للغة الفرنسية على اللغة الإنجليزية في مجال الاصطلاحات القانونية.

التعدد اللغوي

من الصعب أن تجد دولة أو مجتمعاً يتحدث بلغة واحدة، فالتعدد اللغوي أمر واقع، وعلى كل سياسة لغوية رشيدة أن تعمل على تأكيده بدل محاربته. فموت اللغة خسارة لا يمكن أن تعوض[12]، والذين يعملون من أجل القضاء على اللغات

الأخرى مهما كان الدافع دينياً أو قومياً لا يعرفون قيمة التعدد في الألسن، والذاكرة التاريخية المختزنة في رموز اللغة. ولعلي لا أخطئ إذا نظرت إلى لغات الناس على أنها آثار شاهدة على تاريخ ومعالم لو درست بعمق لتحدثت بقصص فيها عبر لمن ألقى السمع وهو شهيد، وليس من الغريب أن يشهد هذا العصر الحاضر وهو عصر الإمبريالية والعولمة أكبر عملية لموت اللغات وانقراضها، فالأمر يتعلق بمذبحة حقيقية إن لم نسع لإيقافها لضاع خير كثير. لقد تخيل اللساني «دافيد كريستال» الزمن الذي ستهيمن فيه الإنجليزية في العالم أجمع، وتتحول فيه إلى اللغة الوحيدة للتواصل، واستنتج بأن هذا سيكون أكبر كارثة عرفتها البشرية عبر التاريخ[13].

ولعل الإسلام قد أكد على قيمة التعددية اللغوية حينما ربط القرآن الكريم بين اختلاف الألسنة ومعرفة إعجاز الله في الخلق، فهذا الاختلاف آية من آيات الله وليس هناك من مبرر علمي ولا خلقي لتفضيل لغة على لغة. يقول ابن حزم في الإحكام: « ولا ندري أي لغة هي التي وقف آدم عليها أولاً، إلا أننا نقطع على أنها أتم اللغات كلها... وقد قال: قوم هي السريانية، وقال قوم: هي اليونانية، وقال قوم: هي العربية والله أعلم، إلا أن الذي وقفنا عليه وعلمناه يقيناً أن السريانية والعبرانية والعربية هي لغة مضر وربيعة لا لغة حمير، لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها... وإذ تيقنا ذلك فالسريانية أصل للعربية وللعبرانية معاً، والمستفيض أن أول من تكلم بهذه العربية إسماعيل -عليه السلام- فهي لغة ولده والعبرانية لغة إسحاق وهي لغة ولده، والسريانية بلا شك هي لغة إبراهيم صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم»[14]. وذهب ابن حزم مذهباً تجاوز به تلك الأنظار الطفولية للغات والتي كانت سائدة قبله وفي عصره، معبراً عن الأفق الرحب الذي وصل إليه الفكر التعددي في الأندلس خصوصاً وفي الحضارة الإسلامية عموماً، يقول:

«وقد قال قوم: إن اليونانية أبسط اللغات، ولعل هذا إنما هو الآن فإن اللغة يسقط أكثرها، ويبطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم فإنما يقيد لغة الأمة وعلومها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم»[15]. فالتفاضل بين اللغات لذاتها غير موجود ولا معقول، وقد يحصل

التفاضل من جهات خارجة عن اللغة كقوة المتكلم ونشاطه وتشجيعه للغته وإبداعه بها، ولهذا فتفضيل لغة على لغة دون سبب خارجي وهم من الأوهام عند ابن حزم فقد «توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات وهذا لا معنى له لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة وقد قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبّين لهم﴾، وقد غلط في ذلك «جالينوس» فقال: إن لغة اليونانيين أفضل اللغات لأن سائر اللغات إنما تشبه إما نباح الكلاب أو نقيق الضفادع، قال ابن حزم: وهذا جهل شديد لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكره جالينوس ولا فرق.

وقد قال قومٌ: العربية أفضل اللغات لأن بها كلام الله تعالى، قال ابن حزم. وهذا لا معنى له ... فبكل لغة قد نزل كلام الله - تعالى - ووحيه، وقد أنزل التوراة والإنجيل والزبور، وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية وأنزل الصحف على إبراهيم -عليه السلام- بالسريانية فتساوت اللغات في هذا تساوياً واحدا»[16].

ويضيف -ابن حزم - في الرد على من قال: إن اللغة العربية لغة أهل الجنة: «وأما لغة أهل الجنة وأهل النار فلا علم عندنا إلا ما جاء في النص والإجماع ولا نص ولا إجماع في ذلك. وقد ادّعى بعضهم أن اللغة العربية هي لغتهم واحتج بقول الله تعالى: ﴿وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين﴾ فقلت له: فقل إنها لغة أهل النار لقوله - تعالى - عنهم أنهم قالوا: ﴿سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص﴾ ... ولأنهم قالوا: ﴿ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾... وقد أدى هذا الوسواس العامي اليهود إلى أن استجازوا الكذب والحلف على الباطل بغير العبرانية، وادعوا أن الملائكة الذين يرفعون الأعمال لا يفهمون إلا العبرانية فلا يكتبون عليهم غيرها»[17].

الحقوق اللغوية

اللغة مكوّن أساسي من مكونات الهوية، ولذلك يجب الحفاظ عليها ورعايتها وتطويرها تحقيقاً لمقصود الله من الاختلاف في الألوان والألسنة. وتشير الإحصاءات إلى أن ما يقرب من نصف اللغات في العالم مهددة بالانقراض، ولعل

التنوع اللغوي شبيه إلى حد ما بتنوع الغطاء النباتي، أو بتنوع المآكل والمشارب، ولعلنا نصاب بالجزع عندما نعرف مثلاً أننا سنأكل طعاماً ما لمدة أسبوع، كما أننا سنصاب حتما بالاكتئاب إذا كنا نتنزه في بستان مملوء بشجر من نوع واحد. ومع ذلك فإننا لا نصاب بمثل هذا الجزع حينما نساهم في القضاء على لغات عديدة بالادعاء العامي والساذج بأن لغتنا أفضل اللغات أو أن اللغة الواحدة تعني الوطن الواحد.

موت اللغات في زمن العولمة

يرى بعض علماء اللغة أن اللغة تموت كما يموت الإنسان، فهي تحيا ما دام بها التواصل جارياً، ولعلّ ابن حزم كان محقاً حينما ربط انقراض اللغات بفقدان السلطان. إلا أن هذه الفكرة وإن صحت في مجال التنافس والصراع فإنها لا تصح ولا ينبغي أن تصح في المجال الإنساني الرحب مجال حقوق الإنسان في بقاء تراثه وتاريخه. والعولمة بما هي مزيج من القهر النفسي والرمزي والعسكري والاقتصادي على اتباع النموذج المتفوق حضارياً تعبّر عن فقر النموذج ذاته، وتشير إلى ضعف عام في الإحساس بجماليات الاختلاف.

غير أن العولمة في اعتقادنا ليست سوى ظاهرة موضوعية أملتها الظروف الاقتصادية والتطور الرهيب في مجال الإعلاميات، أي أن العولمة ليست فلسفة أو أيديولوجيا حتى نقف منها موقف الرفض السطحي. فالظواهر الموضوعية هي في حد ذاتها تخضع للإرادة الإنسانية، أي أن إرادتنا يمكن أن تحول الظواهر كالعولمة مثلاً إلى حيث تخدم الناس وتقودهم إلى مزيد من الرفاهية والإشباع. فالمحافظة على اللغات وحمايتها ينبغي أن تتحول إلى استراتيجية عالمية تستفيد من إنجازات العولمة على صعيدين:

1- صعيد التقنيات الإعلامية المتطورة .

2- صعيد عولمة قيم حماية حقوق الإنسان ومنها الحقوق اللغوية.

والمقصود بموت اللغة أن يتوقف استعمالها، وينعدم من يتواصل بها حتى وإن بقيت محفوظة في الكتب أو مسجلة على الأشرطة و تشير الإحصائيات الأكثر دقة إلى أن عدد اللغات الحية الموجودة في العالم اليوم يتراوح ما بين 6000 و7000

لغة[18]، وأن كثيرا من اللغات في الشرق والغرب قد انقرضت فعلا بوفاة آخر من يتكلم بها، كما أن لغات أخرى في طريقها إلى ذلك إذا لم نقم بفعل شيء لحمايتها.

دور المسلمين في حماية اللغات

من الواضح أن المسلمين غائبون تماما في الجهود المبذولة لحماية التراث الإنساني. ولعل اليونسكو وهي منظمة غربية الفلسفة والنشأة تقوم بجهود مشكورة في هذا المجال. والعجيب أن الغرب وهو منشأ الاستعمار والعولمة هو أيضا منشأ الجمعيات والمؤسسات العاملة في مجال حماية اللغات.

ومن المفارقات أن المؤسسات البحثية في الغرب، وبتمويل غربي، وأحيانا حكومي، تعمل جادة لحماية بعض اللغات الإسلامية الآيلة للانقراض، والتي ربما لم يسمع بوجودها مسلم بله العمل على حمايتها. ومن أمثلة ذلك لغة الأجمت وهي لغة المسلمين بالأندلس بعد أن هيمن عليها المسيحيون. وهذه اللغة عبارة عن لغة عربية مسبوكة في قالب نحوي وصرفي إسباني. وتفسير ظاهرة ازدواجية القيم في الغرب راجع إلى الطبيعة العصرية للعالم الغربي والذي لم يعد غربا واحدا كما نتخيله. إن صورة الغرب المسيحي ينبغي أن تطوى في دواليب التاريخ، فالغرب اليوم عبارة عن خليط من المذاهب والرؤى المتعارضة والمؤسسات المتشعبة، فليست هناك رؤية واحدة للعالم يمكن أن نطلق عليها الرؤية الغربية، كما لم يعد هناك إطار نظري واحد يلم شتات الفلسفات الرائجة في الغرب. وعليه فإن الادعاء بأن الغرب يريد القضاء على الخصوصيات الثقافية عن طريق العولمة يوازي في خلطه التعميمي الادعاء المقابل بأن الغرب يريد نشر الديموقراطية.

والسؤال المطروح هنا هو أين المسلمون وأين المؤسسات الإسلامية في مجال حماية التراث الإنساني؟ يبدو أن هذا الغياب يمكن تفسيره من الناحية السوسيونفسية وهو أن الحضارات الضعيفة عادة ما تنكفئ على نفسها معتقدة أنها الوحيدة المهددة، هكذا فإن المسلمين اليوم مهتمون أكثر بشؤونهم الداخلية، ولا يرون فائدة في دعم الأبحاث المتعلقة بحماية تراث الآخرين. وكيف يحمي

المسلمون تراث الإنسانية وتراثهم يعاني من تقصيرهم في العناية به؟

السياسة اللغوية في العالم الإسلامي: إطلالة على بعض النماذج

حينما نتحدث عن العالم الإسلامي في مجال السياسات اللغوية فإننا نقصد تلك الدول الإسلامية التي تعاني من وجود صراع طائفي ذي نزوع لغوي، ولن نتحدث هنا عن الدول ذات التعددية اللغوية المتعايشة.

ولعل الباحث مضطر إلى الاقتصار على بعض النماذج التي تتوفر حولها معطيات كافية لخلق تصور متوازن عنها. ويمكن تعميم بعض نتائج هذه الورقة على دول لم نتحدث عنها مع أخذ خصوصيات كل بلد بعين الاعتبار.

لا شك أن أغلب دول العالم الإسلامي دول متعددة الألسن. ففي المغرب العربي لغتان محليتان «الأمازيغية» والعربية، وفي العراق وسوريا العربية والكردية وبعض اللغات الأخرى، وفي تركيا خليط من اللغات فهناك التركية والكردية والعربية والأذرية وغيرها، وفي باكستان «الأوردية والبنجابية»، وفي أفغانستان «الفارسية والأوردية». هذا الفسيفساء اللغوي والقومي في ظل غياب العدالة الاجتماعية، والوعي الحضاري الوحدوي يمكن أن يكون عاملاً من عوامل تهديد الأمن القومي، وزعزعة الاستقرار. ولقد حدث هذا فعلاً، فاستقلال بنغلادش عن باكستان كان راجعاً في جزء مهم منه إلى قرار «محمد علي جناح» بجعل الأوردية اللغة الرسمية للبلاد، وشكل هذا ضربة للإحساس القومي لسكان البنغلادش الذين يتكلمون اللغة البنغالية. كما أن الجزائر لا تزال تعاني سياسياً وأمنياً من المشكل اللغوي بين سكان منطقة القبائل ذوي «اللسان الأمازيغي» والدولة التي أقرت العربية لغة رسمية للبلاد، أما العراق فقد اتسع خرقه على الراقع وظهرت أهمية المكون اللغوي في التحول السياسي، كما أن أوضاع هذا البلد تجعلنا على وعي بأهمية وضع سياسات لغوية معتدلة ورشيدة من خلالها نستطيع تشجيع الوحدة من خلال التنوع ، والتنوع من خلال الوحدة.

السياسة اللغوية في شمال إفريقيا نموذجا

يضم شمال إفريقيا شعوباً تجمعها خصائص مشتركة ولعل أهمها اللغة، فلسان المنطقة الأصلي هو الأمازيغية وليس البربرية كما هو شائع في التداول لما فيها من

التحقير للأمازيغ أو الأحرار. وهي لغة كنعانية تنتمي إلى الأسرة اللغوية السامية. ولعلها كانت لغة الشعوب الكنعانية التي استوطنت شمال إفريقيا وجزءاً كبيراً من أوروبا بما في ذلك إسبانيا وفرنسا. ويشير ابن خلدون إلى أن الشعب الأمازيغي شعب ذو حضارة عظيمة، ويكفي أن تكون حواضر الشمال الإفريقي مراكز للعلم والتجارة في عصور ما قبل الميلاد وبعده، كقرطاجة وطنجة وموغادور أو الصويرة الحالية. وسواء كان سكان الشمال الإفريقي ذوي أصول أوروبية كما يدّعي كثير من مؤرخي الغرب، أو كانوا كنعانيين كما تؤكد ذلك دراسات تاريخية أخرى، فإن الراجح أن الحضارة «الأمازيغية الكنعانية» لم تتوقف عند حدود أفريقيا بل تجاوزت ذلك إلى أوروبا. ولعل أسماء المدن في فرنسا شاهدة على أصلها الكنعاني، كليون، وباريس، ومالقة وغيرها . وبسبب هذه الحضارة العظيمة رفض أهل المغرب أي سيطرة أجنبية، ويحكي تاريخ الكنعانيين في صور، أو قرطاجة أو طنجة، قصة شعب لا يقبل أن يهيمن عليه، ولهذا فشل الرومان وقبلهم الوندال في إحكام السيطرة على المنطقة، وحتى المسلمون لم يستطيعوا إخضاع المغرب إلا بعد منحهم السيادة على أنفسهم. ويلاحظ أن المغرب الأقصى مثلاً ظل مستقلاً عن كل الخلافات الإسلامية المتعاقبة بحيث لم يخضع للأمويين ولا للعباسيين ولا للعثمانيين. وهو ما يعني أن قبول أهل المغرب للإسلام والعربية كان نابعاً من إحساس كبير بالخصوصية، ولقد استمر هذا الإحساس ولا يزال مستمراً في أشكال ثقافية مقنعة ولعل أهمها المنافسة المغربية المشرقية في مجالات الثقافة والإبداع.

1- حركة التعريب في شمال إفريقيا

من أهم الأسئلة المطروحة في مجال عربية المغرب السؤال المتعلق بسبب بقاء اللغة «الأمازيغية» قوية إلى جانب اللغة العربية، بحيث لم يحدث في المغرب ما حدث في مصر والشام حيث نجحت حركة التعريب الشامل للمنطقة لتموت بذلك لغاتها وثقافتها لصالح الثقافة الغالبة وهي الثقافة العربية، كما لم يحدث في المغرب ما حدث في بلاد فارس وما وراءها من أسلمة بدون تعريب؟ ولعل الإجابة تكمن في ما سبق وأن أشرنا إليه من قوة الأنا الحضارية عند الأمازيغ، بالإضافة إلى تضاريس المغرب الأوسط والأقصى وهي تضاريس جبلية حافظت على نوع من

الاستقلال الجغرافي واللغوي للسكان الأصليين، وهو ما يفسر نجاح التعريب شبه الشامل في تونس.

بعد وصول العرب الفاتحين للمغرب، كانت المنطقة تعرف نوعاً من الأزدواجية اللغوية، فالأمازيغية هي لغة العامة، واللاتينية هي لغة النخبة من المتعاملين مع الرومان. ولم تستطع الرومنة تحقيق أي نجاح يذكر نظراً للعداء المستحكم بين الرومان والبربر، في الوقت الذي نجحت فيه عملية التعريب بشكل تدريجي.

ويبدو لنا أن البربر قد قبلوا الإسلام ولكنهم لم يقبلوا الهيمنة العربية إلا في وقت متأخر جداً حينما أسس البربر ممالك قوية في شمال إفريقيا والأندلس واختاروا راضين أن يكون اللسان العربي لسانهم، لتبدأ بذلك رحلة التعريب الموفقة والخالية من مشكل التنافس القومي، وهكذا فإن الوضعية اللغوية للمغرب العربي في العصر الحاضر تعكس الانسجام التاريخي بين العرب والأمازيغ ظهرت في التزاوج والتساكن بل إن هناك قبائل عربية تمزغت بالكامل، وقبائل أمازيغية تعربت بالكامل وظهر هذا الانسجام التاريخي في مواجهة الظهير البربري الذي حاولت به الإدارة الاستعمارية التفريق بين العرب والأمازيغ.

2- السياسة اللغوية ومشكل توحيد اللغة

لا شك أن عملية التوحيد اللغوي في شمال إفريقيا قد نجحت بالكامل، وإن ظل اللسان الأمازيغي حاضراً بقوة، إلا أن الوضع النفسي للإنسان الأمازيغي يشير إلى انتمائه الحضاري والقومي للأمة العربية. إن فكرة التوحيد اللغوي تشبه في خطورتها العولمة التي تنادي بتوحيد أنماط الحياة ومعيرة القيم وفقا لتصورات الأقوياء. ومع أن دول المغرب العربي وخصوصاً المغرب قد فطنت لجدوى اعتماد سياسة لغوية منفتحة، ومع ذلك فإننا نلاحظ أن ثمة أخطاء يمكن تجاوزها في السياسة اللغوية بالمغرب والجزائر. ونذكر منها:

- الإصرار على البعد القومي للعروبة، باستثناء المغرب الذي ظلت السلطة فيه تؤكد على البعد الديني للعروبة، ومن هنا يمكن تفسير شدة التلاحم بين العرب والبربر في المغرب مقارنة بالجزائر التي كان البعد القومي فيها ضعيف

الصلة بالدين نظراً للطابع الإيديولوجي لسلطة ما بعد الاستقلال.
- انعدام أي إشارة إلى اللغة الأمازيغية والثقافة المحلية في الدستور. مما جعل تأسيس الجمعيات ذات الخلفية الإثنولغوية تواجه عراقيل متعددة
- غياب أي تشجيع رسمي للغة الأمازيغية، ولقد حاولت الحكومة الجزائرية والمغربية تجاوز هذا المشكل بتبني مشروع تدريس الإمازيغية في المدارس.
- الربط الميكانيكي والسطحي بين المناداة بالحقوق اللغوية وتفتيت الوحدة الوطنية.

ولتجاوز هذه المشكلات نقترح ما يلي:
- الاعتراف بالحقوق اللغوية للأمازيغ وحريتهم في استعمال لغتهم وكتابتها وتدريسها وتطويرها.
- تشجيع الجمعيات الأمازيغية ذات البعد الثقافي.
- عدم تسييس المسألة الأمازيغية لما في ذلك من خلق الشقاق بين مكونات المجتمع العربي، وكذا تهديد الأمن القومي للدول العربية.
- تشجيع البحوث الأكاديمية في هذا المجال لقطع الطريق أمام من يريد استغلال المسألة الأمازيغية لأغراض غير ثقافية.
- التسلح بالشجاعة الفكرية وفتح نقاش جدي حول إعادة النظر في مكونات الهوية الثقافية للمغرب العربي.

المسألة الكردية

تختلف الدراسات الإثنوغرافية حول أصول الأكراد، فمن قائل: إنهم ذوُ أصول إيرانية ومن قائل إن أصولهم عربية ولكنهم نزحوا إلى الجبال فاستوطنوها[19]، وهذه الأطروحة لا تختلف من حيث أهدافها عن أطروحة عروبة الأمازيغ ونزوحهم إلى شمال إفريقيا من الجزيرة العربية[20]، ومن المؤرخين المسلمين من أشار إلى الأصول الفارسية للأكراد[21]، كما أن هناك أطروحة مفادها أن الأكراد من الشعوب الهندوأوروبية. وأيا ما كان أصل الأكراد فهم بلا شك شعب مميز بسمات خاصة تجعل هويته ذات وجود واقعي. ولعل اللغة الكردية من أهم هذه السمات وأوضحها. ولقد تعرض النسيج القومي للأكراد إلى نوع من التمزق العشوائي بين

هويات قوية تاريخياً وثقافياً وهي: الهوية العربية، والهوية الفارسية، ثم الهوية التركية، ولهذا وبعد انفراط عقد الخلافة الإسلامية وتأسيس الدول القطرية وجد الأكراد أنفسهم مقسمين بين دول قطرية كبرى كإيران والعراق وتركيا وإلى حد ما سوريا ولبنان.

ولعله يمكن التأريخ للوعي القومي الكردي ببداية القرن التاسع عشر، حيث بدأ يظهر نوع من النزوع نحو تحديد القومية الكردية وضبط معالم هويتها، ومع أن الشعب الكردي شعب طاعن في التاريخ من حيث الوجود، فإن إحساسه القومي بالمعنى الحديث للقومية لم يظهر إلا في مراحل متأخرة في التاريخ وتحديداً في القرن التاسع عشر. فحينما حاولت الدولة العثمانية إعادة ضم أقاليم كردية إلى نفوذها عد هذا خرقاً للمعاهدة التي وقعها الأمير الكردي شرف الدين البدلسي مع الخليفة العثماني سليمان القانوني. كما أن الاشتغال الفعلي للوعي القومي الكردي يمكن عزوه إلى ثورة عبيد الله النهري في شمال كردستان والتي انتهت بمقتله عام 1883م[22]، ومع أن هذه الثورة لم تحقق أهدافها إلا أنها عبّدت الطريق أمام ثورات كردية لم تتوقف طوال القرن العشرين ولعلّ من أواخرها انتفاضة 1992م ضد الحكومة العراقية والتي أدت إلى إنشاء المنطقة الآمنة شمال العراق. ولعلنا نستطيع الادعاء بأن الشعب الكردي وهو الشعب العميق في تدينه وإسلامه لم يكن مندفعاً أشد الاندفاع نحو تأسيس القومية الجغرافية، ويمكن تفسير نمو الحس القومي والانفصالي لدى الأكراد بما يلي:

- قوة المد القومي العروبي والتركي والفارسي، فالأول انتهى أولاً بالانفصال عن الخلافة العثمانية، وثانياً بتأسيس أنظمة سياسية عروبية ذات إيديولوجية قومية كالعراق وسوريا. والثاني انتهى بتأسيس الدولة التركية الحديثة بعيداً عن أي أساس إسلامي أو عمق ديني، ولهذا فإذا كان من الطبيعي أن يندمج الأكراد في كيان سياسي ذي بعد ديني شامل، فمن المستغرب حقاً أن يطالب هذا الشعب بالخضوع لقوميات غير دينية لا تمتاز بشيء عن قوميته الخاصة. ومن هنا كانت الصحوة القومية الكردية رد فعل طبيعياً على الانبعاث القومي في

مناطق الجوار.

- خضوع الأكراد لأنظمة قومية مارست نوعاً من القهر السياسي، وحاولت تعليب كل الإثنيات في بوتقة القومية الغالبة، وهذا ما يفسر الخلاف الجوهري بين الأكراد والأمازيغ في شمال إفريقيا، ففي حين يرزح الأكراد تحت أنظمة شمولية، فإن الأمازيغ في المغرب العربي هم حملة لواء التعريب، والمدافعون عن قيم العروبة، والسبب أنهم لم يخضعوا لأنظمة استبدادية شبيهة ببعض الأنظمة في المشرق العربي.

اللغة الكردية في السياسة اللغوية في العراق

تعد اللغة الكردية من فروع عائلة اللغات الهندو أروبية[23] وتتفرع إلى لهجتين أساسيتين: - كورمانجي وسوراني، واللتين بدورهما تتفرعان إلى لهجات محلية متعددة. والملاحظ أن سياسة التعريب التي اتبعت في المنطقة الكردية لم تكن ناجحة حيث ظلت اللغة الكردية لسان الأكراد ولم تتجاوز اللغة العربية مستوى كونها لغة التخاطب الرسمية أو لغة التعليم، أما أن تتحول العربية إلى اللغة الأولى للأكراد فلم يحصل هذا إلا في بعض الأوساط الكردية المدينية ذات الصلات الواسعة بالعرب. ولقد كان بالإمكان للتعريب أن ينال حظاً من النجاح لو تم انتهاج سياسة لغوية عادلة تقوم على ركنين:

- الاعتراف بالحقوق اللغوية ضمن مفهوم شامل للوحدة الوطنية، حيث يعترف للأكراد بحقوقهم المساوية لغيرهم من العرب، كما يعترف الأكراد بحق وطنهم في البقاء موحداً في إطار سياسي منسجم. ويلزم عن هذا تشجيع تعليم اللغة الكردية، وتحويلها إلى لغة رسمية للدولة جنباً إلى جنب مع اللغة العربية.
- الابتعاد عن إعطاء بُعد تبشيري للقومية سواء من جهة الإكراد أو غيرهم؛ لأن تحويل القومية الكردية إلى إيديولوجيا سياسية ستؤدي إلى انقسامات سياسية كبيرة لم يستعد أحد لتحمل تبعاتها بعد سواء الأكراد أم غيرهم، كما أن تحويل القومية العربية أو التركية إلى إيديولوجيا من قبل الدولة سيؤدي لا محالة إلى الاستبداد والهيمنة.

* * *

1- Andree Tbouret-Keller, Language and identity, in: the handbook of sociolinguistics Blackwell Publishers 1997, Oxford UK, P315.
2- Ronald Waedhaaugh, Languages in competition: Dominance, Diversity and Decline, 1987 Basil Blackwell p39.
3- Jushua A. Fishman , Language and Ethnicity the View from within in ibid 327.
4- Eliezer Ben Rafael, d social division, a case study of Israel, 1994, Calarendon Press, Oxford. P210.
5- Suzette Haden Elgin, the language imperative, 2000, Perseus Publishing, Cambridge, p25.
6- Dennis Ager, Motivation in language planning and language policy, 2001, Multilingual Matters Ltd, pp177-178.
7- ibid.
8- Herbert Christ, Language attitudes and educational policy, in: Encyclopedia of language and education V1 on Language policy and political issues in education, edited by: Ruth Wodak and David Corson, Kluwer Academic Publishers, 1997, p1.
9- Languages in competition, p67.
10- Ibid p68.
11- ibid68.

12-هي الفكرة نفسها التي أجمع عليها اللسانيون في المؤتمرالدولي للسانيات بإقليم كيبيك حيث ألحوا على اليونسكو بأن تمول مشاريع لحماية اللغات المهددة بالانقراض عن طريق تصنيف قواميس لها، وتقييد نصوصها، راجع: David Crystal, Language Death, 2000, Cambridge, p:7.

13- Language Death, p: 8 .

14- ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ج1، ص55-56.

15- المصدر نفسه، ص56-57.

16- المصدر نفسه، ص58.

17 - المصدر نفسه، ص59.

18- راجع في هذا: Language Death p3.

19- المسعودي، مروج الذهب، ج99/2، ط1، 1965م ، دار الأندلس، بيروت.

20- في عروبة الأمازيغ: راجع: محمد علي مادون، عروبة البربر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1992م، ومحمد مختار العرباوي، في مواجهة النزعة البربرية وأخطارها الانقسامية ، دار نقوش عربية ، تونس 1998م.

21- راجع المسعودي ، مروج الذهب.

22- See, Robert Olson, 1991, the emergence of Kurdish Nationalism 1880-1925, 1st ed, University of Texas Press, p1.
23- The new encyclopedia Britannica 1998. 15th ed. USA. V l7. P40.





بين العولمة والعالمية الإسلامية

نبيل علي صالح(*)

يقدم الإسلام نفسه للناس جميعاً وعلى اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم على أساس أنه مشروع تغييري حضاري وإنساني كبير، ينطلق من موقع الثقافة والفكر ليصل إلى مواقع السياسة والاجتماع. أي أنه يمتد في سياق رؤيته التغييرية بامتداد الوجود الإنساني في الحاضر والمستقبل على المستويين الحضاري والجغرافي.

وهذا ما يحتم عليه (على الإسلام) كدين سماوي خالد سلوك طريقين أساسيين: الأول طريق التواصل والاحتكاك وربما الاشتباك مع باقي الحضارات والمذاهب والأفكار المتوازية معه، أو المناقضة له. والثاني طريق التحدي والثبات، وعدم الانسحاب من ساحة المواجهة والدفاع، أو الحوار والمنافسة الحضارية.

وفي هذا المجال، تشكل القضية الأخيرة (قضية انفتاح الفكر الإسلامي على الحياة والعصر، وتواصله معهما) ضرورة ذاتية وموضوعية في آن معاً، باعتبار أن هناك وجوداً كمياً ونوعياً هائلاً لمجموعة من المعطيات والمضامين الفكرية الذاتية الخاصة بالدين الإسلامي نفسه، لا يمكنها النمو والتصاعد في حركتها الموضوعية الخارجية من دون تفاعلها المتوازن مع الآخر، وانفتاحها المدروس عليه، من موقع ذاتية الانتماء، وعمومية المعنى والهدف، وليس من موقع موضوعية التحدي والاستجابة فحسب... وذلك بكل ما يعنيه هذا الانفتاح والتفاعل من اصطدام

(*) باحث وكاتب من سورية .

المشروع الثقافي الإسلامي بمشكلات جديدة، وقضايا عصرية راهنة وأخرى مستقبلية، تتمثل في كيفية إيجاد سبل التخاطب مع ثقافة الآخر الذي بات يفرض نفسه علينا الآن من خلال ثوراته العلمية والمعلوماتية والتكنولوجية الحديثة (مجتمعات الثورة المعلوماتية) التي عمّمت ذاتها الثقافية والحضارية على مستوى العالم، وعلى حساب باقي ثقافاته، وخصوصاً ثقافتنا وذاتنا الحضارية الإسلامية، الأمر الذي يؤدي إلى تشتيت قواها الحضارية، وتهميشها، وجعلها عديمة الفاعلية والجدوى في العمق والامتداد. الأمر الذي يتطلب من المشروع الثقافي الإسلامي لهذه الحضارة استيعاب الواقع الموضوعي الجديد المرتبط بعنصري الزمان والمكان، وإبداع القواعد النصية الخاصة به، خصوصاً وأن هناك تأثيرات عملية سلبية لا بد أن تنجم عن تلك الثورات، فيما يتعلق بآليات التنميط الثقافي والحضاري القسري التي يستخدمها الآخر في عمله الدائم على فرض نموذجه الحضاري على الثقافات الحية الأخرى.

من هنا نحن نعتقد أن التحديات الأساسية الحاضرة التي تواجه فكرنا الإسلامي المعاصر (على مستوى دوره النوعي الكبير المتمثل في عمله الدائم على قضايا بناء الذات المسلمة، ومعالم الرسالة السماوية الشاهدة على الناس والرسالات، ما يؤدي إلى إحقاق الحق والعدل، ودفع الباطل والظلم عن البشرية جمعاء) تنحصر في ثلاثة مظاهر حضارية روحية ومادية، وهي العولمة، والهويات الثقافية، ومجتمع الثورة المعلوماتية... ولذلك فإنه من الضروري جداً بالنسبة لفكرنا الإسلامي الراهن (الذي يشكل القاعدة الأساسية للمشروع الاجتماعي) وعي هذه الوقائع الجديدة، ودراستها، وتحليلها، واتخاذ المواقف الفعالة بشأنها، على اعتبار أن هناك ظروفاً مستجدة مختلفة تحكم تلك الوقائع، وتؤثر في صياغة المشهد الثقافي الإسلامي المستقبلي على مستوى ضرورة نقد الفكر الإسلامي، وتقييمه، وطرح رؤى وأفكار جديدة ترتب أولوياته وخطوط عمله في المدى الزمني القريب والبعيد... بحيث يؤدي ذلك إلى إعادة التأسيس الجديد لنهضة الأمة الإسلامية من خلال اعتمادها على الدين الإسلامي ذاته كمشروع ثقافي مركزي في حركيته الثقافية والحضارية المتجددة دائماً بتجدد الأيام والدهور.

من هذا المنطلق وبالنظر إلى ضرورة التأسيس العملي لحضور الثقافة الإسلامية الأصيلة بشكل فاعل ومؤثر في ساحة الحياة الإنسانية فإننا نجد أنفسنا ملزمين بدراسة تلك التحديات المعرفية والعلمية، وخصوصاً الثقافية منها باعتبارها المرجع الأساسي النظري والعملي الذي يقدم للإنسان والأمة معايير القيم، وأنظمة التفكير، ومنظومات المعنى، وعناوين الوجود والامتداد التي توضح لها الدروب، وتنير لها المسالك والطرق المتعددة. وكل أمة تفتقد للأسس الثقافية في حضارتها فإنها لن تستطيع بلورة شخصية كيانية مستقلة لذاتها، كما أنها ستلغي إمكانيات نهوضها وارتقائها في سلم الحضارة الإنسانية... الأمر الذي سيخرجها من دون أدنى شك من دائرة الفعل والتأثير في حركة الزمان والحياة، وبالتالي ستخسر مستقبلها، وتضيع طاقاتها وقواها المادية والمعنوية.

ولو أننا عدنا إلى واقع الحضارات البشرية السابقة، وتتبعنا بدقة أساليب تطورها الحضاري فكرياً وروحياً، فإننا سنجد أن الحضارات المتألقة التي حققت لنفسها قفزات متقدمة واسعة في مسيرتها التاريخية هي تلك الحضارات التي كانت تعتز بشخصيتها الثقافية وجذورها التاريخية، وأصالتها الواضحة، وتفخر بهويتها الحضارية المستقلة. أي أن وعيها بشخصيتها وثقافتها كأمة كان شرطاً أساسياً لازماً لتقدمها وتطورها.

وهنا نسأل: ما هي السبل وطرق العمل الكفيلة بإخراج المشهد الثقافي الإسلامي المعاصر من حالة الاحتكاك والتلقي السلبي إلى حالة الفعل والتأثير الإيجابي؟! ثم ما هي واجبات المثقف الإسلامي الملتزم تجاه تلك التحديات والمتغيرات والتطورات العالمية الهائلة؟!

لا ريب في أن الأحوال الراهنة لمجتمعاتنا الإسلامية تدعو إلى قلق شديد، وتنذر بعواقب غير حميدة في المستقبل القريب أو البعيد. وللأسف فإننا لم نصل إلى هذه النتيجة المأساوية الخطيرة إلا بعد أن وقفنا على حالة الضعف واليأس والإحباط العامة التي تطبع واقع هذه الأمة السياسي والثقافي والاجتماعي ...إلخ. فالحصيلة العامة لمسيرة الأحداث والتطورات التي وصلت إليها مجتمعاتنا تنطوي على مظاهر ونتائج سلبية مخيبة للآمال، ومحطمة للنفوس، وتشكل في الوقت نفسه

صدمة نفسية عنيفة لكل أصحاب الطموحات والمشاريع النهضوية العربية والإسلامية.

ولعل الوصف الأبرز للحال الراهنة في العالم الإسلامي تتمثل أكثر في مأزق التنمية الثقافية بمعناها الواسع والشامل الذي ينعكس على واقع الأمة الاقتصادي والاجتماعي والسياسي من خلال الفشل الكامل في بناء وإنجاز مشروع سياسي تعددي تتحكم به مؤسسات وآليات عمل عصرية تحظى بالشرعية الأمّتية (نسبة إلى الأمة الصحيحة، وتعبر أفضل تعبير عن الإرادة الحرة لجماهير الأمة).

إنّ تلمّسنا للطريق الصحيح الواضح الذي يجب أن نتحرك عليه لنصل إلى غاياتنا وتطلعاتنا المستقبلية في استكمال مشوار تحرير الذات من الاستكبار، وتصفية مظاهر الفقر ومواقع الخلل والتخلف المركّب فيها بجميع مظاهره، وإقامة مجتمعات إسلامية حرة تنشد التحديث والتطوير المتوازن، وتتناغم مع اتجاهات العصر، وإبداعاته، ومبتكراته العلمية والمعرفية لا بدَّ أن ينطلق أولاً من خلال تحديد وإبراز ما هو رئيسي وجوهري من تحديات وقضايا نابعة من الحاجات الحقيقية لمشروع التنمية الثقافية الإسلامية (ومن ثم الاقتصادية والسياسية،..إلخ) الشاملة.

أولاً: تحدي العولمة

يجب أن نفرق في بداية وصفنا لظاهرة العولمة، في إطار تطورها التاريخي بين أمرين أساسيين، الأول: حداثة المصطلح، والثاني: قدم الظاهرة «كواقع عالمي»، حيث كانت تتحرك إرهاصاتها التاريخية في المنطقة العربية والأوروبية التي نشأت عليها في الغالب معظم الإمبراطوريات الكبرى في التاريخ، وشكلت بمجملها نزوعاً مبكراً باتجاه إنشاء وتأسيس النزعة أو «الطابع العالمي للثقافات والحضارات» كالإمبراطورية الرومانية، والثقافة الهيلينية، واتساع (شمولية) الثقافة والحضارة الإسلامية التي امتدت في آسيا، وأفريقيا، وأوروبا. وخلقت أنساقها السياسية والثقافية، وأساليب حياتها الحضارية بالرغم من وجود إمبراطوريات كبرى في الوقت نفسه، كما كان عليه الحال في الصين مثلاً التي لم تخرج في دعوتها إلى العالم بهذا الشكل أو الأسلوب.

ومن المعروف أن أية حضارة منتصرة - وحتى عندما تكون في حالة سكون حضاري تختزن في داخلها نزوعاً أو «مشروع نزوع» باتجاه العالمية والكونية في الدعوة إلى مبادئها وأنساقها المعرفية الحضارية. لكن هذا النزوع يصبح نوعاً من القهر والضغط والاستعمار عندما تنطلق مفاعيله على شكل سلوك عدواني، في فرض نمط وحيد للفكر والثقافة وأساليب العمل والحياة على الآخر. وقد اتبعت معظم الدول والإمبراطوريات المستعمرة على امتداد الساحة التاريخية منذ القديم وحتى الآن هذا الأسلوب في تعلقها وتشبثها بفكرة «المركزية»، أو «التاريخ الكوني الشمولي» كما أكدته الأدبيات السياسية والفكرية الأوروبية خلال القرنين الماضيين، ثم شكلت الولايات المتحدة الأمريكية بعد ذلك البديل الأسوأ له في المنتصف الثاني من هذا القرن.

لقد كان من الطبيعي جداً أن تنحدر البشرية إلى هذا المستوى الخطير من شيوع قيم الظلم، والعدوان، والقتل، والهيمنة، والاستكبار، وممارسة أبشع أساليب التدمير، وعدم الاعتراف بالآخر، وإلغاء حضارات بأكملها تحت شعارات إنسانية براقة خادعة ومزيفة، طالما أن ثقافة الهيمنة وإلغاء الآخر، ونزوع «المركزة» بقيت تتحكم بسلوك الإنسان عبر معظم المراحل التاريخية.

أما في قرننا الحالي الذي مارست فيه البشرية عموماً أبشع القيم، وطبقت أسوأ المبادئ التي قادتها إلى الحروب والدمار والقتل وتكديس الأسلحة النووية والجرثومية والكيماوية...إلخ، فقد وصلت فيه الأصولية الاستعمارية والإمبريالية العالمية إلى أعلى درجات جبروتها وطغيانها السياسي والإعلامي والاقتصادي في محاولتها صياغة عالم جديد، وصناعة حضارة بشرية جديدة وفق مزاجها الحضاري اللاإنساني.

من هذا المنطلق تشير كلمة «العولمة» إلى وجود صيرورة وحركة دائمة متدفقة، وسيل جارف من المتغيرات غير المضبوطة في الشكل، أو العنوان، أو الجوهر. ولأنها كذلك فلا نستطيع أن نعتبر مدلول كلمة «العولمة» حديث التشكل والنشأة كما ذكرنا. بل إن له بدايات تاريخية أولية قديمة انطلقت منذ عصر الاكتشافات الجغرافية في القرن السادس عشر، وبروز ظاهرة الاستعمار بنوعيه القديم والحديث

في القرن التاسع عشر. لقد جعلت الكشوفات الجغرافية القديمة أرجاء المعمورة معروفة، وعملت على زيادة تواصلها من خلال زيادة حركة التجارة وتبادل السلع بين مختلف البلدان والأمصار. ومع تقدّم وسائل التواصل والاتصال الحضارية، كان ذلك التواصل والتفاعل البشري يتزايد ويتعمق من حين لآخر حتى وصل حالياً إلى أعلى أشكاله وأنماطه من خلال هذا الكم الهائل المتدفق من وسائل الإعلام والتواصل التقنية الحديثة المعاصرة التي تأسست على قاعدتي التبادل التجاري والتبادل المعلوماتي بآليات ومعايير معقدة تجعل من السوق العالمية ساحة مفتوحة لكل من يمتلك المال لشراء الأسهم والمستندات والمعلومات في دقائق معدودة.

إنها دورة كونية جديدة في الكم والكيف. ولم يعد بإمكان أي فرد، أو أية دولة، التحكم بمساراتها المتشابكة. وهذا الأمر ينطبق تماماً على أحد أهم تجليات العولمة بوجهها العلمي الحديث، أعني به «شبكة المعلومات الدولية» المعروفة اختصاراً باسم «الإنترنت» التي يشارك فيها مئات الملايين من البشر الذين يستفيدون (سلباً أو إيجاباً) من المعلومات التي توفرها هذه الشبكة كل لحظة.

لقد أصبحت العولمة حالياً واقعاً مفروضاً على المجتمعات البشرية كلها. إنها كما شبهها أحد المثقفين مثل النهر المتدفق الذي تغذيه ملايين الينابيع، ويتفرع منه ملايين الروافد يومياً من دون أن يتحكم فيه أحد بمفرده، سواء كان شخصاً أو مؤسسة أو دولة.

من هنا يصح القول عن العولمة بأنها ظاهرة واقعية تفرض وجودها في شكلها الراهن غير المكتمل على البشرية جمعاء، ولا يمكن للدول الفقيرة والمستضعفة تحقيق أي استجابة جديدة ونافعة على ما تثيره هذه الظاهرة من تحديات جمة على الصعد كافة، ما لم يتم البدء الفوري بإحداث استجابات علمية إيجابية تناسب واقعها وحضارتها وتطلعاتها من أجل استنهاض قوى وإمكانات الواقع المحلي على طريق استشراف آفاق المستقبل، والتأثير القوي في مجريات الواقع الحضاري العالمي، في أن تتحول الحضارات المستبعدة حالياً عن ساحة التأثير الدولي، إلى حضارات صانعة وفاعلة منتجة للفكر والعلم والتقنية، لا أن تبقى مجرد حضارات

هامشية ليس لها من الحضارة إلا اسمها، تعيش على موائد وفتات الحضارات الأخرى التي تسعى إلى تعميق هوياتها ودوائر تأثيرها من خلال ظاهرة العولمة في سياق احتكارها للعلم والمعرفة العلمية الحديثة، وإحكام سيطرتها على الأسواق الدولية، والسيطرة شبه المطلقة على وسائل الإعلام، والاستنزاف الجائر لموارد الطبيعة وثرواتها الباطنة، واحتكارها أسلحة الدمار الشامل، وفرض منظومات ثقافية عالمية جديدة تمثّل الحامل الإعلامي لظاهرة العولمة (مثل: نهاية التاريخ، وصراع الحضارات، والحداثة الثالثة المعلوماتية، ونهاية المثقف).

ثانياً: تحدي الهويات الثقافية العولمة في بعدها الثقافي

تشكل الهوية الثقافية الحضارية لأي مجتمع من المجتمعات الإطار النفسي والفكري العام الذي يعبّر عن وجوده الاجتماعي، وحراكه السياسي العلمي. إنها نتيجة طبيعية للتفاعل الحاصل بين مجموعة من العوامل الفكرية والمعرفية التي تحكم سلوك أعضائه، توجّه حركتهم، وتحدّد لهم مساراته المتعددة في الحياة.

وعلى ضوء ذلك يمكن أن نعتبر الهوية الحضارية تعبيراً عن الناس، عن إرادتهم ، ووعيهم ، وطبائعهم وأمزجتهم، وتصوراتهم عن الكون والوجود الحياة، في سياق تحديدها لطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة فيما بينهم، ومعايير السلوك ووسائل المشروعية، ونظام القيم واجب الاتباع. أو علاقتهم ببيئتهم، أو بعالم ما فوق الطبيعة.

والمجتمعات الإسلامية تمتلك هوية حضارية خاصة تتميز بها عن غيرها من المجتمعات غير الإسلامية من خلال وجود نوعين من العناصر:

النوع الأول: العناصر الثابتة. وقد أوجدها انتماء المجتمعات إلى الدائرة الحضارية والتاريخية الإسلامية وهي تشتمل على انتماء المسلمين إلى دائرة الإسلام، واتباعهم للقرآن الكريم، والنبي الكريم محمد ﷺ.

النوع الثاني: العناصر المتحركة (المتغيرة) التي تتشكل نتيجة لما تكتسبه المجتمعات الإسلامية من خصائص ومزايا ثقافية بفعل عوامل ذاتية وموضوعية من داخل هذه المجتمعات، أو خارجها، يسهم تفاعلها مع بعضها بعضاً بكل ما يحتويه

الواقع من عناصر ومعطيات متغيرة ومتحولة ومع العناصر الثابتة في إنضاج وتكوين الجانب المتغير (النسبي) من الهوية الثقافية للمسلمين. وطالما أن الأمر كذلك، يمكن أن نقول بوجود جانبين للثقافة الإسلامية، جانب خاص يمثل أداة الهوية الذاتية، والتأكيد الذاتي والموضوعي على عناصر الثبات، وجانب عام تشترك فيه الثقافة مع الآخر في سياق حركة المتغيرات.

من هنا تطرح العولمة علينا أسئلة ثقافية ملحّة، تتعلق بالعلاقة القائمة حالياً، أو التي يجب أن تقوم بينها وبين الهوية الثقافية للمجتمعات التي صدمتها العولمة بتحدياتها وتعقيداتها المتعددة، ومنها مجتمعاتنا الإسلامية... والسؤال الذي يبرز هنا: ما هو تأثير العولمة على الثقافة الإسلامية؟! وهل تمتلك هذه الثقافة الوسائل والإمكانات الخاصة التي تؤهلها للقيام بالتفاعل والانفتاح على باقي الثقافات من موقع الندية والتكافؤ والحوار، وليس من موقع الصراع والاستلاب؟! وهل صحيح أن الثقافة التي تسعى العولمة إلى ترويجها وتعميمها في العالم كله، ستمحو الخصوصية والهوية الحضارية للثقافة الإسلامية؟!

من المعروف أن الصراع والتصارع بين الحضارات والثقافات يحدث عندما تحاول إحدى الثقافات فرض نموذجها الحضاري المعرفي والسلوكي على الآخر، واعتباره ثقافة عظمى، وباقي الثقافات صغرى، عليها أن تدور حول الثقافات الكبرى. وهذا هو في حقيقة الأمر واقع حال الثقافة الغربية تجاه الثقافات الأخرى في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. إنها الثقافة الغربية التي تضع نفسها في المركز، والثقافات غير الغربية في الأطراف.

وقد ساعد الاستشراق على ترسيخ مقولة «مركزية الثقافة»، عندما تسلّم زمام المبادرة في هذا المجال. حيث وضع الثقافة العظمى في موقع المراقِب، والثقافات الأخرى في وضع المراقَب. وتضاعفت الصور النمطية التي صاغها المركز عن الأطراف، بحيث أصبحت حقائق بديلة. وأسدل ستار من النسيان على الماضي التاريخي للثقافات الصغرى نتيجة لسطوة وسائل إعلام المركز، وضعف وسائل وأدوات إعلام الأطراف، وأصبح الحاضر مقضياً عليه.

إن تحديات العولمة في المجال الثقافي على الخصوص، تطرح علينا بوصفنا مسلمين أسئلة حرجة، حيث من المفترض أن تستثير في داخلنا الهمم والطاقات لمواجهتها بسبب عملها الدائم على الاستفادة من الإمبراطوريات الإعلامية الصاعدة في محاولتها فرض النموذج الثقافي والحياتي الغربي على الشعوب كلها، وتزيينها لقيمه ونمط حياته وعاداته وتقاليده. ففي الوقت الذي تقوم فيه ثقافتنا الإسلامية على ركيزة الإيمان باللّه -تعالى-، والالتزام بدينه الحنيف، والسعي الصادق في الحياة لنيل رضاه في الدنيا والاخرة، والتفكير بشؤون الدين والدنيا ليقوم بذلك التوازن العادل والرائع بين الروح والمادة الذي تجسده الآية الكريمة ﴿وابتغ فيما آتاك اللَّه الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن اللَّه إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن اللَّه لا يحب المفسدين﴾ يراد لنا ألاّ نستسلم وننهار أمام طغيان عالم المادة والابتذال، ونذهب إلى حضيض المادة والتنافس الوحشي على المكاسب والمنافع المادية الخاصة من دون أية مراعاة لقوانين الحياة والطبيعة الإنسانية التي نفهمها نحن بوصفنا مسلمين في إطار مجموعة من التكاليف والالتزامات الشرعية المقدسة التي طلب اللَّه تعالى أن نعمل بها، ونسير بهديها في أداء متكامل وواعٍ لا يفسد الآخرة، ولا يؤدي إلى التهلكة والانزلاق إلى متاهات وانفلات الغريزة.

إننا نتصور أن نجاح ثقافتنا العربية الإسلامية في التوفيق المذكور سابقاً كشرط أساسي لاستعادة دورها الحضاري الرائد بين أمم وثقافات العالم يكمن في العمل الدؤوب على إيجاد المناخ الصحي اللازم لإعادة التوازن الثقافي الإسلامي إلى طبيعته الحقيقية. وذلك من خلال القيام بمراجعة شاملة وواعية لمنظومة القيم والمعايير الناظمة لحركة هذه الثقافة، وإعادة ضبطها أو صياغتها على ضوء معطيات الواقع المعاصر، وطبيعة التغيرات المتسارعة الحاصلة في القاعدة الاجتماعية، أعني بها: نمو التقنيات والمعارف العلمية الجديدة، ونمو القوى الاجتماعية والاقتصادية. وبذلك يمكن المحافظة على استقرار، وتفتح ثقافتنا الأصلية في أجواء العولمة الثقافية الراهنة بصورة تحفظ التوازن الاجتماعي الأساسي، وتضمن تحقيق متطلباته في الواقع العام.

وهنا بالذات ومن أجل استقرار، وتفتح هذه الهوية الثقافية لا بد من تأسيس هذا البناء على المعطيات التي تساهم في إدماج الثقافة الإسلامية الأصلية في الحركة التاريخية، ورفع وتائر مشاركتها في بناء الحضارة البشرية، وتوجيهها، وهدايتها. والهوية التي لا تتوفر فيها هذه العناصر الدافعة والمحركة للبناء الحضاري العام، تتحول بسرعة إلى خيالات وأوهام وأحلام وردية سرعان ما تتحطم عليها آمال الناس المؤمنين بها، وتدفعهم نحو خيارات مغايرة لها تماماً.

طبعاً هذا الأمر لن يتحرك في خط الواقع العملي الممتلئ بالتحديات والأشواك من دون توافر شروط ومقدمات ضرورية خاصة بالثقافة المسيطرة حالياً (ثقافة العولمة الأمريكية)، وهي بالحد الأدنى أن تلعب هذه العولمة دورها الطبيعي في اعترافها بتنوع وتوازن الثقافات الإنسانية، ودفعها باتجاه إيجاد حوارية هادئة ومتوازنة من موقع الندّ للند، وليس من موقع الفرض والهيمنة والإلغاء، والسعي للاستفادة من تجارب وخبرات الآخرين في المجالات كلها، والابتعاد عن إلباس الثقافة الإنسانية المتنوعة رداء واحداً يُعبر عن أسلوب التنميط القسري (المفروض حالياً).

إن العلم نتاج عالمي إنساني مشترك. أما الهوية الثقافية فليست عالمية، وإنما هي تعبير عن الواقع الحضاري الخاص بالذاتية الفردية والقومية، وكلما كانت (تلك الثقافة) متينة في التعبير عن ارتباطها بجذورها وتراثها وقيمها، كانت متميزة، وقادرة على العطاء والإنتاج، والنفاذ من النطاق الإقليمي إلى النطاق العالمي.

لذلك طالما أن الثقافة بشكل عام معادلات اجتماعية، وتوازنات (وتوجهات) فكرية وحضارية، وممارسات تفتح آفاقاً وإمكانات جديدة للانفتاح والعمل تتعين حدودها، وترسم معالمها الأساسية حسب بعد وعمق وأصالة التوازنات التي تخلقها، فيجب على ثقافتنا الإسلامية أن توجد عناصر جديدة خاصة بطرق وآليات تفاعلها مع الواقع الراهن أي أن تبدع وسائل تكيّفها الذاتي في داخلها، ووسائل تكيّفها مع المجتمع الدولي ككل.

إن هذا الشرط النوعي يحتاج إلى ظروف جديدة مؤاتية كي يتم العمل به،

ومحاولة تحقيقه على أرض الواقع ؛ لأن الظروف السائدة حالياً في بيئتنا السياسية والاجتماعية العربية لا تسمح للأسف بإظهار اجتهادات واعية ومسؤولة في هذا المجال. إنها ظروف ومشكلات وتعقيدات وجود كمّ هائل من قِيم التعصب والعدوانية والخرافة والتقليد والفوضى...إلخ. وهذه المشاكل ليست ناتجة عن التخلف الذي نعيش في أجوائه حالياً، ولا بسبب التاريخ والتمسك بالتراث والفكر الإسلامي أيضاً، ولا نقل علم الغرب... ولكن السبب الأساسي لوجود تلك القيم السلبية المهترئة يعود إلى طبيعة العقلية السلطوية السائدة، عقلية النخبة القائدة والمخططة والمنظرة للتحول والتحرر الثقافي. أي السياسة الثقافية التي أخذت على عاتقها تحقيق مهمة النهضة والتقدم والرقي منذ بداية هذا القرن على الأقل... هذه السياسة هي التي أدت إلى استمرار الجهل «والخرافة»، كما أدت إلى تحويل «العلم الغربي» إلى خرافة أيضاً. أي قتلت روحه النقدية المنهجية لتجعل منه سحراً ودواء جاهزاً ووصفات وقوالب وعقائد جامدة، حولته من بحث وتدقيق إلى مسبقات عقدية أيديولوجية، ومن طريقة في العمل والمنهجية والدراسة (مفتوحة الاحتمالات) إلى وسيلة لفرض موقف أو مذهب أو فكر، وبالتالي تكوين سياسة ثقافية رسمية واحدة تهدف إلى إيجاد أرضية صالحة لتكوين نخبة مستلبة ضائعة ومعزولة عن الشعب والأمة، وبعيدة كل البعد عن تحقيق أي هدف ثقافي للأمة على صعيد وضع المستوى الثقافي والسياسي العام للشعب وتوحيده، وتعميق تواصله الواعي مع تاريخ الأمة ومشاعرها النفسية ونسيجها العقدي الاجتماعي الإسلامي كشرط مسبق لتحقيق أي مشروع أو مركب حضاري للنهضة.

من هنا فإننا بحاجة ماسة في مجال البحث عن علاقة متوازنة وطبيعية مع العولمة الثقافية تأخذ بقيم الانفتاح لا الانغلاق إلى تعميق الحس الثقافي النقدي لمفاصل الاهتراء الحضاري والسياسي القائمة في داخل تركيبتنا السياسية والحضارية، من أجل تحديد المسؤوليات السياسية والثقافية، والمباشرة الجدّية في استدعاء الحلول الجديدة المناسبة. بهذا الوعي النقدي يتقدم المجتمع، وتتكامل الثقافة والفكر، وتتقدم السياسة والاجتماع السياسي المدني، وبه أيضاً

يمكن أن نواجه ثقافة العولمة بوعي وثبات وتحليل ونقد موضوعي هادف ينطلق قبل كل شيء من داخل ثقافتنا الإسلامية نفسها، ذلك لأنه سواء تعلق الأمر بالمجال الثقافي أو بالمجال السياسي (الأهم في نظرنا) أو بغيرهما، فمن المؤكد أنه لولا وجود مظاهر التراخي والكسل والضعف الداخلي التي تضج بها ساحتنا الداخلية لما استطاع الفعل الخارجي أن يمارس تأثيره البالغ بالصورة التي تجعل منه خطراً ماحقاً (في نظر الكثيرين) يهدد الكيان والهوية والتراث.

إن نجاحنا نحن المسلمين لا يكمن في الهروب من العولمة أو العالم والانغلاق على أفكارنا ورسالتنا، والابتعاد عن معطيات العصر وتجنب مواجهة تحدياته، وهمومه، وتعقيداته ؛ لأنه بكل بساطة وقوة يقتحم أجواءنا بدون استئذان، من كل حدب وصوب. ولن نكون فاعلين فيه ما لم نشارك في بناء حضارته ونتحمل مسؤولياتنا فيه (خصوصاً الثقافية منها) بإيجابية تامة، ونتعامل مع معطياته بنجاح. وسبيلنا إلى ذلك العلم، والإيمان، والعمل بهما، وتدبّر قوله تعالى: (يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان). فالسلطان هنا هو العلم والمنطق، والحجة، والبرهان، وهو أيضاً ضرورة العمل على تطبيق معطياته، حسب قوانينه التي تبقى اكتشافاً لقدرة الخلق وقوانين الكون الذي يدبره بقدرته وحكمته.

إن المبادرة الأساسية في عملية مواجهة مخاطر العولمة، وتحديات البناء الحضاري الإسلامي المتين يجب أن تنطلق أساساً من الأنظمة السياسية الحاكمة في بلداننا العربية والإسلامية بوصفها مهيمنة على القرار السياسي والثقافي والإعلامي .

إن المطلوب هو أن نستخرج أفضل وأهم ما تختزنه ذاتنا الثقافية. وأن نؤسس لثقافة إسلامية أصلية جديدة تخوض غمار مواجهة الواقع السياسي الاستبدادي القائم، وأنظمته المغلقة التي تعمل على إفساد وهدم الثقافة نفسها من خلال عملها على ألا يكون لها سلطة على الإطلاق، في مقابل سلطة الأنظمة نفسها التي أسست على العصبية والقبلية والعشائرية. ومن خلال ذلك يمكن أن نخوض أجواء «التحدي ورد التحدي» ونواجه سلبيات المرحلة الراهنة بإنتاج ثقافة خاصة تعتبر

الإسلام مصدرها الأول، والعصر بتحدياته وتنوعاته مصدرها الثاني. فهل نجرؤ على مواجهة ذاتنا كشرط مسبق لمواجهة تحديات العولمة والهويات الثقافية في عمق مجتمعات الثورة المعلوماتية؟!

إن فكرة العالمية التي تختلف عن العولمة ستساعدنا كثيراً على تحقيق هذا الهدف؛ لأن الإسلام كما هو معروف دين عالمي قبل أن ينشأ مصطلح «العولمة»، وعقيدة الإسلام تمثل دعوة ونزوعاً نحو العالمية الإنسانية؛ لأنها لا تريد للإنسان أن يحصر جهده ووعيه وحركته السياسة والثقافية في دائرة مغلقة، بل تريد له أن ينطلق إلى رحاب الإنسانية كلها... يقول تعالى: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول اللَّه إليكم جميعاً﴾ (الأعراف: 158).

إن كون تعاليم القران الكريم معتمدة على مقتضى الفطرة الإنسانية التي فطر اللَّه عليها بني البشر كلهم، يدل على عالمية رسالة الإسلام؛ لأن الحكم كما يقول أحد المفكرين المسلمين إذا كان موضوعاً على طبق الفطرة الإنسانية الموجودة في جميع الأفراد، فلا وجه لاختصاصه بإقليم دون إقليم أو شعب دون شعب... حيث إن الإسلام نفسه حارب العصبية القبلية والعشائرية، والنعرات الطائفية في ظل إيمانه بوحدة الأمة، ووحدة الجنس البشري. أي الدعوة إلى التوحد والوحدة في ظل التنوع، وإيمانه العميق بضرورة الحفاظ على التنوع ضمن دائرة الوحدة. وهذا يتضح من خلال تشريعات الإسلام التي لا تلغي الخاص أمام العام، بل ترى أن العالم يتغذى من الخاص، ولذلك نحن نفهم العولمة إسلامياً فيما لو استطعنا تحريكها وإدارتها أن يتحرك الإنسان في العام مع الاستفادة من غنى الخاص، لتكون هناك وحدة عالمية إنسانية في التنوع. لاحظ قوله تعالى: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللَّه أتقاكم﴾ (الحجرات: 13)، وقول الرسول الكريم ﷺ: «أيها الناس، إن اللَّه أذهب عنكم نخوة الجاهلية، وتفاخرها بآبائها، ألا إنكم من آدم، وآدم من طين». وقول الإمام علي - رضي الله عنه: «فإن الناس صنفان... إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».

لكن العالمية على الرغم من كونها صفة عملية للإسلام تتحرك على طريق

توجيه الناس ودعوتهم للإسلام بصرف النظر عن اللغة واللون والجنس فإنها تحتاج إلى الإمكانات والسبل التي تكفل لها التجذر والامتداد في ساحة الحياة كلها، وتؤهلها للمضي قدماً في سبيل تحقيق خصوصيتها الذاتية على أرض الواقع العالمي. لذلك لا يكفي في هذا المجال أن نعلن ونصرح على الملأ بأن الإسلام دين عالمي، بل يجب أن نؤسس جيداً لتحقيق هذا الهدف.

إن سلوك طريق التجديد، وتجاوز الكثير من الخطوط الحمراء الثقافية القديمة قد بات يشكل حالياً حاجة ثقافية إسلامية ملحّة وضرورية. والتجديد هو رد فعل على سكون وجمود الحالة الراهنة للثقافة العربية والإسلامية التي غلب عليها طابع النقل، والسرد التاريخي الحرفي عن الماضي وعن الآخر.

ونحن نعتقد أنه يمكن لثقافتنا الإسلامية أن تقدم لهذا الإنسان كل إمكانات ووسائل تمكينه من بناء حياة فاعلة على الأرض، والتصرف عليها بوصفه الأمين والمؤتمن على نفسه، وعلى سواه من عناصر الطبيعة والحياة. والفكر الإسلامي المعاصر حقق على هذا الصعيد الكثير من التقدم. حيث استطاع استيعاب منجزات العلم الحديث، وأساليب التنظيم المعاصرة، ووضع مشاريع إجابات إسلامية واعية مبنية على اجتهادات فقهية لصيغ التعامل بين الأنا والآخر، والكشف عن إقرار الإسلام بالتعددية الثقافية والحضارية، واعترافه بشرعية التنوعات بين الأقوام والجماعات البشرية المتعددة؟.







إحسان عباس..
في نصّ غير منشور

عباس عبدالحليم عباس(*)

لا يزال الحديث عن تحقيق تراث العرب المخطوط له مكانته في الأوساط الأكاديمية والعلمية ، عربية وغربية على حد سواء ، فتحقيق المخطوطات هو المدخل الذي نلج من خلاله إلى معرفة حقيقية لمنجز العرب الحضاري، ومشروعهم الفكري. لقد عُني نفر من كبار المحققين بإخراج هذا التراث وإبرازه برغم ما لهذه المهمة من صعوبات، وما يتطلبه ملاحقة نسخ المخطوط من جهد ، وما ينبغي على المحقق أن يبذله من الوقت والمال قبل أن يخرج المخطوط بصورة عمل علمي يمكن قراءته والإفادة منه.

لقد عملت كوكبة من مشاهير المحققين العرب من العلماء والأساتذة الأجلاء أمثال عبدالسلام هارون ، ومحمد ومحمود شاكر ، وصلاح الدين المنجد ، وشوقي ضيف ، وحمد الجاسر وإحسان عباس وغيرهم ... على إخراج جزء كبير من المكتبة العربية إلى النور ، ولا يزال عدد من تلامذتهم المخلصين يعملون على إكمال الرسالة ، ومتابعة المسيرة .. فضلاً عما تقدمه المؤسسات العلمية والجهات المختصة كمعهد المخطوطات العربية، ومركز جمعة الماجد وغيرهما من دعم متواصل لهذه الجهود.

(*) باحث من الأردن ، قدّم وعلّق على النص .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كان للمستشرقين دور بارز وكبير في تحقيق المخطوطات ونشر النصوص العربية القديمة في مختلف مجالات العلوم وميادين المعرفة ، ولم يكن جهدهم العملي هو الوحيد في هذا المضمار بل راحوا ينظِّرون تنظيرات منهجية تتناول الآليات الصحيحة للعمل التحقيقي ، فأنشؤوا بذلك المحاضرات المتخصصة ، وألّفوا الكتب ، ولعل من أبرز تلك الأعمال : (محاضرات برجستراسر) بجامعة فؤاد الأول بالقاهرة عام 1931م في أصول نقد النصوص ونشر الكتب ، والتي تم طرحها في كتاب لأول مرة عام 1969م فكانت «أول محاولة منهجية تعمل على إرساء قواعد علم النشر والتحقيق فيما يخص تراثنا العربي المخطوط»[1]. واستمرت جهود المستشرقين تترى بصرف النظر عما أثير من شكوك وأقوال حول غاياتهم وأهدافهم المتنوعة. وقد تساءل بعض الدارسين حول وضع المخطوط والمطبوع في الحضارة العربية الإسلامية اليوم ، ففي الثامن من نوفمبر عام 1990م، عقدت مكتبة الكونجرس مؤتمراً دولياً لمناقشة وضع الكتاب ودوره في إثراء الحضارة في العالم الإسلامي. رأى بعض الباحثين المشاركين في هذا المؤتمر أننا ما زلنا نعيش بعض مظاهر المرحلة الانتقالية من المخطوط إلى المطبوع «ولسوف تستمر هذه العملية في المستقبل المنظور لأن أعداداً هائلة من كتب التراث الإسلامي ما زالت مخطوطة ، وليس من المحتمل أن يتم طبعها وتحقيقها في وقت قريب. ومن الصعب تحديد تاريخ ينتهي فيه العالم الإسلامي من التحوّل من عصر المخطوطات إلى عصر الطباعة. وكل ما يستطيع أن يأمله المرء هو أن يحكم هذا الانتقال علماء ذوو خبرة أوسع ومعرفة أكبر بأساليب النسخ وإنتاج الكتب في عصر المخطوطات ، لا قناصون يبحثون عن الكسب أو الشهرة»[2]. بمعنى أننا بحاجة إلى جهود مخلصة كالعلماء - الذين ذكرت آنفاً ، وفي مقدمتهم إحسان عباس الذي أقر العارفون به بأنه «سادن عظيم من سدنة الموروث، وحام كبير من حماته الغُيُر بما أسداه إليه من خدمات. وهو في التحقيق - كما قاله في غير واحد - من الرهط القليل أولي العزم الذين نافحوا عنه فعلاً لا قولاً وجعجعة وادعاء وهرفاً من غير معرفة[3]، بل عملاً وجهداً منهجياً (يتم عن موسوعية العالم وثقته بنفسه ثقة مردّها معرفة عميقة بالتاريخ ، وخبرة مميزة بالنقد)[4] ،كما

أشار كثيرون ممن درسوا جهد إحسان التحقيقي ، وعاصروه عن قرب، ومنهم الدكتور رضوان السيد حيث أشار إلي عناية إحسان الفائقة في التحقيق ،من خلال ورقة قدمها السيد في مؤتمر دولي عن إحسان عقدته وزارة الثقافة الأردنية صيف هذا العام، الأمر الذي يجعله حجة في تحقيق النص ومرجعاً يقطع بكلمته قول كل خطيب.

وإذا كانت هذه صورة موجزة لنموذج من هؤلاء النفر القلائل من علماء العرب الذين أخذوا على عاتقهم مهمة خدمة تراث الأمة ومعارفها ، فإننا لا ننكر دور نفر آخرين من المستشرقين ممن قضوا سنوات وسنوات في خدمة المخطوط العربي، فكان لكثيرين منهم الفضل في إخراج كثير من المخطوطات العربية من خزائنها في أوروبا أو في العالم العربي وطباعتها ونشرها. ولعل مقالة إحسان عباس الآتية (مناهج استشراقية في نقد النصوص وتحقيقها) تكشف لنا طبيعة جهد أولئك الأساتذة والعلماء في التعامل مع تراثنا المخطوط ، وليكن واضحاً أن عالماً كإحسان عباس أقدر من غيره للحديث عن مثل هذه القضية بحكم خبرته الواسعة في العمل التحقيقي من جهة ، ومن ثم صلته العميقة بدوائر الاستشراق وكبار أعلام المستشرقين من جهة أخرى.

والنص موضع الحديث هو ورقة بحث قدمها المرحوم الدكتور إحسان عباس مشاركة بمؤتمر النقد الأدبي الرابع الذي عقدته جامعة اليرموك ، بمدينة إربد / الأردن عام 1992م ، ولم يتح لهذه الورقة أن تجد طريقها إلى النشر في حياة كاتبها،برغم المحاولات التي تمت لجمع مقالاته وأبحاثه المتفرقة بين دفتي كتاب.

نص الدراسة

مناهج استشراقية في نقد النصوص وتحقيقها

قبل سنوات طلب مني أحد أصدقائي من المستشرقين أن أساعده في قراءة نص صعب، عرض له في كتاب يحققه، وفيما كنا نحاول أن نفك معاً معمّيات ذلك النص الذي استغلق على القراءة، وعلى الفهم معاً لكثرة ما أصابه من تحريف وتصحيف ، سرح ذلك الرجل بنظره في الأفق ، ثم قال وكأنه اهتدى لتوّه إلى حكمة كانت محجوبة عن عينيه : لو كان الأمر إليّ لنصحت المستشرقين في كل

مكان أن يكفوا عن مزاولة التحقيق للنصوص والكتب العربية ، لأن تلك مهمة لن يستطيعوا الاضطلاع بها ، أو الوفاء بمتطلباتها.

وسكت صاحبي وهو يدرك تماماً أنه وضعني في موقف حرج. نعم، كنت أعرف بعض الحوافز التي أملت عليه الجَهر بذلك الرأي ، ولكني تساءلت فيما بيني وبين نفسي أتراه يحاول أن يستخلص مني اعترافاً مُطمئِناً ؟ إن المسألة ليست في نظري مفاضلة بين عربي ومستعرب ، فالثاني منهما إذا توفر له الاطلاع الضروري ، وأضاف ذلك إلى ما يتميز به من صبر ودأب فإنه جدير بالتفوق في هذا المجال ، إذ محض الانتساب إلى اللغة مثل محض إتقان القواعد النظرية في التحقيق ، كلاهما أعجز من أن يصنع محققاً. وتخفيفاً لوطأة إحساس صاحبي بالحاجة إلى معين في هذا الميدان قلت له : أعتقد أن التحقيق صعب على العربي كما هو صعب على المستشرق ، إذا لم يتزود كل منهما بضروب مختلفة من الزاد الضروري الذي يؤمِّن سلوك هذا الطريق الوعر الممتلئ بالعقبات والاستمرار فيه إلى نهاية الشوط ، ولعل الفرق الكبير بين المستشرقين والعرب في هذا المجال ، هو أن الذين يحاولون هذا النشاط من المستشرقين ، مهيؤون له ، فنسبة العجز بينهم فيه معدومة أو نادرة جداً ، أما العرب فإن قلة منهم هي التي تستحق أن توصف بالقدرة أو بحسن الاستعداد له أو بلزوم المثابرة عليه.

وحين افترقنا ظلّ هذا الذي قاله صاحبي يلاحقني ، ويتسلط على تفكيري ، وبدلاً من أن يوحي إلى أنه صادر عن تواضع العالم ، أثار في نفسي استغراباً إلى درجة الدهشة في بعض حالاته ، وارتبط ذلك الاستغراب بحقيقتين تاريخيتين أولاهما أن الملاحظة التي أبداها ذلك الصديق تجاوزت قرنين أو أكثر من جهود العلماء بالغرب لنشر النصوص الكلاسيكية من يونانية ولاتينية و(توراتية) ثم نشر أدب شكسبير وغيره من الأدباء الكبار ، وأن تلك الجهود أسفرت عن وضع قواعد أساسية لنقد النصوص ، وتمحّصت تلك القواعد عن طريق الجدل الطويل حول أحسن المناهج وأقدرها على مواجهة صعوبات التحرير والتحقيق ، والبحث الدائب عن النسخة المعتمدة أو الجديرة بالاعتماد لأنها تستطيع أن تكفل ما سماه المحققون «المقاصد الرئيسية النهائية» التي كانت تخامر فكر المؤلف الأصلي.

وكان من نتيجة ذلك ظهور ما سمي بـ«منهج لاخمان» Lachman Method) ثم ما طرأ عليه من تعديلات لمواجهة أنواع مختلفة من النصوص [1]. نعم، لم أكن أجهل أن القواعد التي تنطبق على نقد النصوص الكلاسيكية والتوراتية ليس من الضروري أن تلائم النصوص العربية ، لفروق دقيقة بين الحالتين ، ولكن لم يكن من العسير إجراء تحويرات في تلك القواعد بحيث تصبح صالحة لنقد النصوص العربية التي تنتمي إلى ميادين مختلفة.

والحقيقة الثانية التي ارتبطت بذلك الاستغراب هي أنني وأنا أستعيد صورة الماضي ابتداء من حوالي منتصف القرن التاسع عشر أخذت تتوافد أمام مخيلتي قوافل الكتب العربية ، التي كان للمستشرقين الفضل الأول في تحقيقها ونشرها. فهل من المعقول أن يكون قد غاب عن صديقي ذلك الدور الطويل الذي قام به المستشرقون قبل أن يتنبه العرب إلى تراثهم ويولوه الاهتمام اللائق به؟ لقد مرت على لوحة الذاكرة عشرات من أمهات الكتب العربية التي أصبحت معتمداً لنا في دراساتنا ، ولولاها لتأخر إنجاز تلك الدراسات ، وكان لا يستطيع القيام بعبئها إلا من يصبر على صعوبات الرجوع إلى المخطوطات ، مادية كانت الصعوبات أو علمية. وتأملت كيف كانت حالنا في ميادين الاطلاع والبحث لو لم نجد بين أيدينا أهم المصادر التاريخية محققة ومطبوعة مزودة بالفهارس الضرورية مثل تاريخ الطبري بتحقيق دي خويه) و(الكامل لابن الأثير بتحقيق نورنبرغ 1851-1871م) و(تاريخ اليعقوبي تحقيق هوتسما) والكتب الجغرافية التي تضم ما أصدره دي خويه من أجزاء المكتبة الجغرافية (كمختصر ابن الفقيه والمسالك والممالك لابن خرداذبه والأعلاق النفيسة لابن رسته ، وأحسن التقاسيم للمقدسي وغيرها)، و(صفة جزيرة العرب تحقيق داود ميلر 1884-1891م) والقسم الخاص بإفريقية والأندلس من (نزهة المشتاق تحقيق دي خويه ود وزى 1866م) وتقويم البلدان لأبي الفدا تحقيق دي سلان) وكتب الطبقات والتراجم من مثل (الطبقات الكبير لابن سعد تحقيق سخاو ورفاقه 1903) و(أخبار الحكماء للقفطي تحقيق لبرت 1903م) وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة تحقيق أوغست مللر) أو (امرئ القيس ابن الطحان 1884م) ، وهذان الكتابان الأخيران مع ظهور (الفهرست لابن النديم

تحقيق فلوجل 1871-1872م) يضعان الأساس للتاريخ الفكري العلمي عند المسلمين ، كما أن المكتبة العربية الأندلسية التي عني بنشرها بعض المستشرقين الإسبان مثل ريبيرا وأكثرها في التراجم الأندلسية فتحت المجال واسعاً لدراسة التاريخ والأدب الأندلسيين.

ومن الطبيعي أن نجد – لدى عرض ذلك الشريط الطويل من المنشورات التي قام بها المستشرقون – أكثر الاهتمام متجهاً منذ البداية نحو التاريخ والجغرافيا وما كان يسمّى علوم الأوائل ، فالمستشرق يجد راحته في هذا الاتجاه ؛ لأن التوجه نحو المصادر الفقهية والحديثية وما شابهها يتطلب منه ثقافة خاصة ، أو سلسلة مترابطة متداخلة من الثقافات. كذلك من الطبيعي أن نجد بين المستشرقين أنفسهم تفاوتاً في الضبط والإتقان ، فما أنجزه «دي خويه» في التاريخ والجغرافيا وما أنجزه «سخاو» وتلامذته ورفاقه يعد متميزاً إذا نحن قارناه بالأعمال الكثيرة التي أصدرها «فردناند وستنفيلد»، ذلك أن هذا المستشرق الدؤوب قام بتحقيق وفيات الأعيان لابن خلكان وأخبار مكة للأزرقي وغيره ، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، وآثار البلاد وعجائب المخلوقات للقزويني ، ومعجم ما استعجم للبكري، والسيرة لابن هشام والاشتقاق لابن دريد ، ولكن نشراته وبخاصة معجم البلدان ووفيات الأعيان مملوءة بالأخطاء والأوهام ، على الرغم مما كان يبذله من جهد مخلص في إصدارها ، حتى إنه نسخ بعضها بخطه ونشرها بطريقة الليثوغراف.

وأسمح لنفسي بأن أقتبس هنا ما قاله أستاذنا الشيخ مصطفى السقا –رحمه الله– حين أراد أن يعيد تحقيق معجم ما استعجم في ضوء طبعة وستنفلد ومخطوطات أخرى جديدة لم تقع للمحقق الأول ، يقول : «أما المستشرق وستنفلد (1808-1899) صاحب الفضل على المكتبة العربية بما نشر من نفائسها وذخائرها. فإنه حين اتجهت عنايته إلى نشر المعجم (معجم ما استعجم) راح يجمع له الوثائق ويقابل نسخته التي كتبها بالنسخ المفرقة في مكتبات ليدن وكمبردج ولندن وميلان. واستخلص بالاعتماد على هذه النسخ الأربع صورة كتبها بخطه وأذاعها بمطبعة الحجر في مجلدين كبيرين من القدر المتوسط ... فقد بذل وستنفلد قصارى جهد العالم الضليع في الضبط والتحري ومقابلة النسخ

والاستيثاق من الأصول ، وأضاف إلى الكتاب فهرسة شاملة للمواضع التي وردت قصداً في أماكنها وعرضاً في غير أماكنها[3]، وإنما أورد هذا الاقتباس لأدل على تقدير الجهد العلمي ، حتى ولو كانت نتائجه غير مشمولة بالتوفيق الكلي، ولست هنا بمعرض المفاضلة التي قد تفرض نفسها – على الرغم منا – عند كل منعطف، ولكنني حين أنظر إلى معجم البلدان فأراه على حاله دون تحسين كثير على ما خلفه «وستنفلد» يزداد تقديري لذلك المحقق المجتهد ، مهما يكن حجم الأخطاء التي وقع فيها.

على أن القول بأن المستشرقين اهتموا بالتاريخ والجغرافيا أكثر من العلوم الأخرى قول قد يكون مقصوراً على مرحلة معينة في تاريخ اهتمامهم بالتحقيق ، إذ نجد مثلاً أن اهتمامهم بعلوم اللغة والنحو وبالدواوين الشعرية لم يتخلف كثيراً عن اهتمامهم بالمصادر المهمة في المجالات السابقة. ولعلهم إنما فعلوا ذلك لأنهم وجدوا في الشعر وبعض كتب الأمثال وبعض كتب اللغة مادة مساعدة في الدراسات التاريخية ، ومن ثم اهتموا بتحقيق حماسة أبي تمام بشرح التبريزي بون (1828-1847م) والمعلقات السبع لسبزج (1850م) والمفضليات بشرح ابن الأنباري بيروت (1920م) ووجه اهتمام خاص إلى ديوان الهذليين ، وتوالت على تحقيقه جهود مختلفة. وقام آلورد بنشر الأصمعيات برليـــن (1902م) ومن قبل ذلك نشر هذا المستشرق نفسه دواوين الشعراء الستة من جمع الأصمعي لندن (1870م) وتصدى بعضهم لنشر دواوين منفردة فظهر ديوان امرئ القيس في باريس (1837م) وظهر ديوان طرفة فيها أيضاً (1901م) وديوان عروة بن الورد مع ترجمة ألمانية بقلم نولدكه جوتنجن (1863م) وأشعار المتلمس ليبزج (1903م) ، واهتم لايل بديوان عبيد بن الأبرص فنشره مع ديوان عامر بن الطفيل ليدن (1913م)[4]. وليست هذه سوى أمثلة قليلة متباعدة في تواريخها ، والمجال يضيق عن الاستقصاء، إذ ليس يعنيني هنا أن أرصد كل ما أنجزه المستشرقون في هذا الميدان.

كان من الممكن أن يبقى عالم المخطوطات بمنأى عني ، أنظر إليه من قريب أو بعيد ، نظرة من لا يحفل كثيراً بطبيعته ومداه ومبلغ ما قد يتكشف عنه من أسرار،

صحيح أن حاجتي إليه بدت مُلحّة حين سجلت رسالتي للماجستير بعنوان : «حياة الشعر العربي في صقلية»، واكتشفت بعد اختياري لهذا الموضوع أن مصادري المطبوعة عن صقلية الإسلامية قليلة ، فقلت لعلّي أجد ضالتي في مصادر ما تزال مخطوطة ، وعلى الرغم من أنني وجدت يومئذ في دار الكتب المصرية وفي معهد المخطوطات بالجامعة العربية عدداً غير قليل من المخطوطات التي تفيدني في دراستي[5]، فإني لم أحاول أن أتجاوز ما تمدّني به من معلومات وملاحظات ، وما تفتحه أمامي من آفاق في بناء الدراسة نفسها، وتركت لغيري – من بعد – أن يتولى تحقيقها ونشرها ؛ حتى لذة الكشف – وهي لذة تجذب الناس إلى ارتياد ذلك العالم المجهول – لم تستطع أن تلف حولي شباكها.

ولكن لم يمض إلا وقت قليل حتى عرّفتني ملابسة الدراسة إلى رجلين من أفذاذ الناس ، كان لهما أثر بعيد في حياتي وفكري ، وهما يلتقيان في نفسي على رابطة التفرد فيما يحسنان، ويتقاربان كثيراً في الحدة والذكاء وصفاء الجوهر وسعة المعرفة ووضوح الرؤية وعمق الفكر ، أحدهما هو محمود محمد شاكر الذي تعلمنا من مجالسه أكثر بكثير مما ثقفناه من الكتب ونشأنا في ظل مكتبته العامرة ، فقد كان يدهشنا بتنوع ثقافته وحضور جوابه ، وقدرته الباهرة على أن يفك كل نص عسير ، والثاني هو ابن حزم الأندلسي الذي وقعت في يدي بعض رسائله المخطوطة ، فأخذت أقرؤها معجباً بما فيها من أصالة فكرية ومنهج محكم ، واستنتاج قوي سديد – في أغلب الأحيان ، واهتداء إلى الأصول الصحيحة في بناء المعرفة واستقلال في النظرة وبعد عن التقليد ، ووجدتني أمام هذين العلمين الشاهقين تلميذاً صغيراً مُقِلاً من الزاد ، والزاد وافر أمامه.

لا أذكر أن أخي محمود محمد شاكر الذي توثقت روابط الصداقة بيني وبينه على مر الزمن قد شجعني –صراحة– على ولوج دنيا التحقيق. ولكني حين تقدمت منه أنا – وصديقي الدكتور ناصر الدين الأسد – نستشيره في تحقيق «جوامع السيرة» لابن حزم ، سُرّ بالاقتراح ، وأذن لنا أن نعيش في مكتبته ، ونلجأ إلى رأيه وتوجيهاته حين لا تسعفنا المصادر. ولم يكن «جوامع السيرة» كتاباً يستثير المتعة ، إذ كان هيكلاً مجرداً ، يعتمد سرد الأسماء ، ويحاول الإيجاز،

مكتفياً بالمعلومات الضرورية التي لابد أن يتقنها الطالب ، وكانت النسخة التي اعتمدناها وحيدة كثيرة التحريف والتصحيف ، ولهذا قمنا بقراءتها على كل ما وجدناه من مؤلفات في السيرة ، وكانت امتحاناً لنا عسيراً ؛ لأن المنهج الذي سلكناه كان يستغرق الزمن الطويل الذي لا يكفل إلا الحصول على نتائج قليلة ، ومع ذلك فلا أعرف أن شيئاً من اليأس أو التردد خامرنا يومئذ ، إذ كان من أهم ما نحرص عليه أن نفوز بثقة أستاذ كبير ، وأن نثبت لأنفسنا أن آلام المصاعب سرعان ما تنسى ، إذا هي توجت بتحقيق الغاية المبتغاة.

بُعيد هذه الرحلة استقوت متعة الكشف لديّ ، وتمشى معها اعتقادي بأن إطلاع الآخرين على هذا الكشف أمانة علمية لا يجوز أن يستقل المرء بها. ورويداً رويداً ، تسرب إلى نفسي الاعتقاد بأن البحث العلمي لا يمكن أن يتطور إلا بمتابعة الكشوف. هما عمليتان متساندتان : كتاب يصدر محققاً ، وبحث يجد في الكتاب مادة جديدة يصحح بها ما كان من قبل مختّلاً أو يقوّي بها ما كان من قبل مجرد احتمال أو فرض. وكان الباحثون كثيرين والمحققون قليلين ، ولم يكن أحد يتنبأ بأن الوضع سينعكس ، كما هو حادث اليوم[7].

لكن ما دمت أجد رضا نفسي في العكوف على البحث ، فلماذا أنتمي إلى الفريق الآخر الذي يهمه تقديم المزيد من المصادر المحتجبة ليفيد منها الباحثون؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال أجد لزاماً علي أن أجيب عن سؤال آخر: هل أنا حقاً قادر على أن أقوم بمتطلبات التحقيق، أو بعبارة أخرى : هل تكفي المحاولة التي بذلت في إعداد «جوامع السيرة» (وربما في إعداد كتاب آخر أندلسي)[8] لتكفل لي موضعاً بين المحققين؟ لست أنا الذي أثير هذا السؤال ، وإنما أثارته ظروف مستجدة ، أروي قصتها فيما يلي :

في عام 1959م قررت أن أقضي إجازة الصيف في بيروت ، ولشد ما سررت حين أنبأني صديقي الدكتور محمد يوسف نجم أن الجامعة الأمريكية ببيروت قد دعت المستشرق الألماني هلموت ريتر لإلقاء محاضرات في مناهج تحقيق النصوص ، وأنه يقترح أن أحضر أنا وهو تلك المحاضرات، فنحن وإن كنا قد قمنا ببعض المحاولات في ذلك الاتجاه، فمن الخير أن نبني معرفتنا على منهج سليم،

فشكرت لصديقي تلك المبادرة ، وأخذنا نحضر «سمنار» الأستاذ ريتر بانتظام.

وحين عرف ريتر أنني أحد الشخصين اللذين اشتركا في إصدار «فصل المقال» للبكري ، قال لي بصراحة مألوفة منه : «إنك لا تحسن التحقيق» قالها وكأنه يرسل حكما لا ينقض ، فأجبته بهدوء : الله المستعان يا سيدي ، إنني لا أستطيع تصحيح ما في الكتاب من أخطاء سواي ، وقد قدم الكتاب قبل طبعه إلى أستاذنا العلامة محمود محمد شاكر ليرى رأيه فيه فكتب عنه تقريراً إيجابياً واقترح بعض التصويبات، ولو كانت هذه الأخطاء كلها موجودة فيه قبل الطباعة لما تركها ذلك الأستاذ الجليل على حالها ، أو على الأقل لما أوصى بطبع الكتاب نفسه. ثم إنني أقر بحاجتي إلى التعلم وها أنا ذا قد جئت إليك لتلك الغاية.

سكت ريتر غير مقتنع بما قلت ، وكنت أدرك سبباً آخر لنقمته على مُحققي «فصل المقال»، فهو كتاب أنفق تلميذه رودلف زلهايم وقتاً طويلاً في تحقيقه – دون أن يكون لدينا علم بذلك – وحين صدرت طبعة الخرطوم وجد «زلهايم» أن لابد له من أن يتوقف عن العمل في الكتاب ، وكتب إلى أستاذه بذلك وبيّن له كثيراً من سيئات طبعتنا ، فكان بعض غضب ريتر جزءاً من الانتصار لتلميذه ، ووجدت له العذر في قسوته ، إذ كان بطبعه أيضاً رجلاً غضوباً. أما لماذا اخترت أن أنتمي إلى الفريق الذي يقوم بتقديم مصادر جديدة يفيد منها الباحثون؟ فسببه اتجاهي حينئذ إلى دراسة الأندلس وتاريخها وأدبها ، واعتقادي أن ما نشر من آثارها لا يكفي لتلبية هذه الحاجة ، وأن ما بقي منها غير منشور يستحق العناية.

من الإنصاف «لهلموت ريتر» أن أقول: إن اطلاعه على المخطوطات كان منقطع النظير فقد عاش سنوات كثيرة في تركيا ، وعرف خبايا مكتباتها ، وصور أهم الكتب فيها ، وبدأ منذ عهد مبكر بالتحقيق والإشراف على سلسلة النشريات الإسلامية وتحرير مجلة der Islam، وأنه كان يتقن العربية والتركية والفارسية (إلى جانب الألمانية والإنجليزية)، ويستطيع أن ينتقل بين آداب هذه اللغات باحثاً وناقداً للنصوص ، وموجهاً لتلامذة كثيرين ، وأنه لم يكن يعيبه أن يجعل مجال تحقيقه كتاباً في التصوف ثم ينتقل منه إلى كتاب في علم الكلام ويعكف بعده على كتاب في علم الصنعة ثم على رابع في البلاغة وهكذا. وكان يشغل باله في تلك الحقبة

البيروتية كتاب في التصوف لم يعثر منه إلا على نسخة واحدة ، وللنسخة الواحدة عيوب متعددة ، ولكن نسخة ذلك الكتاب كانت تحتقب عيوباً خاصة بها ، وبعد أن زالت من نفسه حدة اللقاء الأول حكى لي قصة تلك النسخة وأنه يود لو أوفر وقتاً أقرؤها معه، وتلك فاتحة ثقة لا يمكن للمرء أن يعتذر عن قبولها ، وبدأت أقرأ نص الكتاب وهو يتابع القراءة على نسخة مأخوذة عنها ، وخلال تأمل قليل اكتشفت أن عيب النسخة ناجم عن أن شخصاً أملاها على الناسخ ، وأن الناسخ لقلة معرفته كان يكتب أحياناً كلمتين منفصلتين أو أكثر في صورة كلمة واحدة ، فإذا قال المملي «من عسل» – مثلاً – كتبها الناسخ «منعسل» وهكذا ، إلى أخطاء يدركها المرء إذا هو احتكم إلى طبيعة السياق والموضوع دون فصل بينهما. وحين قرأت أول عبارة من قبيل الخطأ الأول ، وحللت الألفاظ المتصلة إلى مفرداتها قال لي ريتر : قف ، كيف استطعت أن تقرأ العبارة على هذا النحو؟ فأفهمته أني اكتشفت سر الخطأ لدى الناسخ ، وكثر استيقافه لي لدى القراءة ، وتوالى تعجبه من سهولة الحل لما كان يظنه أمراً بالغ التعقيد ، وقال لي – وكأنه يعتذر عما قاله لي أول لقاء – : بل إنك تحسن التحقيق بأكثر مما كنت أتصور.

غير أن هذا الكتاب الذي كان سبباً في تغيير نظرته إلى قدرتي على التحقيق كان هو السبب نفسه في تكبير مسافة الخُلف بين نظرتينا إلى بعض شؤون الحياة، فقد كان الكتاب ممتلئاً بقصص الحب والاستشهاد في سبيله ، وكنت أقرأ الحكاية وأشفعها أحياناً بالضحك الساخر من تلك القلوب المنخوبة ، أو أعلق على ما جاء فيها متندراً. فكان يثور لذلك، ويجد في نظرتي بعداً عن واقع الحياة ، وكثيراً ما قال لي : هنالك عشرات من الفتيان والفتيات في ألمانيا يموتون بسبب الحب ، فكنت أجيبه بأن النادر لا يقاس عليه ، وأني لا أصدق أن الحب وحده يفعل ذلك بل لابد من أن يقترن بمرض أو انتكاس نفسي ، وليعذرني في ذلك ، فإنني لا أعرف أحداً قتله الحب. ولم أكن بذلك أحاول إغاظة الرجل ، ولكني كنت وما أزال بعيداً عن التصوف ، وكل ما يحمله التصوف من أوهام.

لم يحاول هلموت ريتر أن يضع هذا الكتاب الذي تحدثت عنه بين أيدي طلاب «السمنار» لأنه كان يمثل نسخة وحيدة ، والنسخة الوحيدة لا تصلح – في البداية

- للتدريب على التحقيق ، ثم لأنه لم يكن هو نفسه واثقاً من قدرته على قراءته ، ولعل هذا الكتاب كان يحتل مكانة خاصة في نفسه ، فهو لا يجب أن يعرف الآخرون به قبل أن يستوي محقَّقاً لئلا تشره نفس أحدهم إلى اختطافه منه. ولهذا لجأ إلى طريقة تعليمية كانت مضمونة الفائدة ، إذ عمد إلى ثمانين صفحة من كتاب الحيوان للجاحظ (الجزء الأول) فصوّرها للطلاب ، وأحضر ما يقابلها في أربع نسخ خطية لم يطلع عليها محقق الكتاب ، الأستاذ عبدالسلام هارون -رحمه الله-، وجعلنا نقارن بين النسخ الخطية وبين النص المطبوع ، وكثيراً ما وقفنا مستغربين لكثرة الفروق بين النصين ، وكثرة التغييرات التي جرى بها قلم المحقق ، دون أن يشير إلى أصولها، ولعلها لم تكن تغييرات ؛ لأنه لم يطلع على ما في النسخ الأربع المشار إليها. وكنت أنا أكثر الطلاب استغراباً لا تنزيهاً للمحقق ، ولكن لأن كتاب «الحيوان» كان قد دخل في النسيج الثقافي الذي اخترته لنفسي ، إذ على أثر انتهاء دراستي في الكلية العربية بالقدس (1941م) عثرت على طبعة قديمة منه سبعة أجزاء في مجلد واحد) وأخذت أقرؤها محاولاً - قدر المستطاع - تصحيح ما أجده من اضطراب في نصها ، ولكنها ظلت تتحداني إلى أن ظهرت طبعة الأستاذ هارون، فوجدت فيها علماً جماً ، وجهداً واضحاً ، وفائدة محققة. ولهذا قدرت بيني وبين نفسي أن اختيار «ريتر» كتاب الحيوان لتمرين الطلاب على التحقيق ، إنما كان يمثل «ضربة معلم» إذ عمد إلى واحد من أبرز المحققين بين العرب ، وشككنا في براءته من الخطأ، وجعلنا نحجم عن أخذ أي شيء مأخذ القبول التسليمي.

وقد كان ريتر على الرغم من طول تمرسه بالتحقيق ينتمي في ما يختاره نظرياً إلى مدرسة المستشرقين القدامى ، ولكنه عملياً كان يتبع قواعد من يمكن أن نسميهم المجددين. كان القدامى - مثلاً - شديدي التشبث باتخاذ إحدى النسخ أمّاً ، يثبت ما فيها في المتن ، ويثبت في الحواشي ما تخالفها فيه النسخ الأخرى ، وكان هؤلاء يرون أنه ليس من حق المحقق أن يتدخل في النص بتقسيمه إلى فقرات ، وباستعمال الترقيم فيه. ولكنه بعد مناقشات طويلة أقر بأن النسخة الأم ليست متيسرة في كل حالة ، وأن الصواب هو الذي يثبت في المتن، وأن كل ما نزل عن درجة الصواب فلابد أن يدرج في الحواشي ؛ لأن النص يقرؤه العالم

المتخصص والقارئ العادي ، وأن هذا الثاني لا يستطيع أن يبحث عن القراءة الصائبة في الحاشية ، وقد لا يعبأ بما يرد في الحاشية أبداً ، وأقر أن قسمة النص إلى فقرات وتزويده بالنقط والفواصل وغير ذلك من أدوات الترقيم أمور مسعفة على الفهم ، وأن ترك النص غفلاً من كل ذلك أشد خطراً من الترقيم المناسب ، بل أباح للمحقق أن يدخل على متن النص الأرقام ، وإثبات الإحالات القرآنية ، وربما سمح بإثبات البحر الشعري في المتن أيضاً.

غير أن القاعدة الذهبية التي لم يتسامح فيها مطلقاً هي أن التحقيق يجب أن يقوم على الاقتصاد ، فلا تثقل الحواشي بالتعليقات والشروح ، ولا تكون مجالاً لإشباع رغبة التعالم عند المحقق ، وعلى الاقتصاد في التعريف بالأعلام والأماكن، وقصر التعريف على غير المشهور منها ، ولم يتحدث عن رأيه في تخريج الشعر والحديث) أو لعله تحدث ونسيت أنا ما قاله في هذا الصدد. وبعد ذلك الفصل الصيفي المفيد حصلت على كتاب أسرار البلاغة للجرجاني من تحقيقه، وكان قد صدر عام 1954م، فوجدت أنه أعطى لنفسه حرية واسعة في تخريج الشعر، وفي التعريف بالأعلام، وأنه قسم الحاشية في قسمين : الأعلى للمقارنة بين النسخ، والأسفل لتخريج الشعر والتعريف بالأعمال والأماكن، وسار على نسق خاص في هذا الكتاب حين رقم كل الأبيات فيه ترقيماً متسلسلاً ، واستخدم تلك الأرقام في الحواشي، للتعريف والتخريج ، كما جعل أرقام السطور ذات صلة بالهامش المخصص لفروق القراءات.

ويبدو لي أن «ريتر» كان يرى أن الأحكام التي وضعها نسبية ، فإذا كان الكتاب الذي نحققه ذا أجزاء فإن الاكتفاء برد البيت إلى ديوان قائله يكفي ، وأن موضوع الكتاب هو الذي يحدد للمحقق مجاله ، وأين يسهب وأين يوجز ، وأن أسرار البلاغة يصلح أن يكون محوراً لكل كتب البلاغة والتشبيهات والنقد الأدبي ، ومعرضاً لما رددته تلك الكتب من أشعار ومصطلحات ، وذلك في حد ذاته يخدم غاية لا يمكن أن يسعف على تحقيقها مبدأ الاقتصاد ، ولهذا يعد «أسرار البلاغة» نموذجاً لسعة الاطلاع ، والصبر والدأب وصنع الفهارس المتنوعة وكتابة مقدمة إضافية بالإنجليزية ، تتحدث عن أهم معالم الكتاب في ست وعشرين صفحة.

بعد محاضرات «هلموت ريتر» استقوى التنبه لديّ تجاه كل ما كتب من قواعد في ما يتصل بالتحقيق ، وكان باعث ذلك رغبة النفس في الحكم على منهج ريتر، وهل هو الأصلح أو أن غيره أصلح منه ، وأمدتني المكتبة بأربعة «أدلة» هي حسب تاريخ صدورها :

1- محاضرات المستشرق برجستراسر بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة) 1931-1932م في أصول نقد النصوص ونشر الكتب، (ولكنها لم تطرح للتداول العام إلا سنة 1969م بإعداد وتقديم الدكتور محمد حمدي البكري).
2- قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها من وضع ريجيس بلاشير وجان سوفاجيه ، باريس 1953م، (وقد نقلها إلى العربية الدكتور محمود المقداد ، بجامعة دمشق سنة 1988م).
3- تحقيق النصوص ونشرها لعبد السلام هارون ، القاهرة 1954م.
4- قواعد تحقيق النصوص للدكتور صلاح الدين المنجد مدير معهد المخطوطات عندئذ، وقد نشر بمجلة المعهد، المجلد الأول - القسم الثاني (القاهرة : 1955م) ص: 317-336.

وتتقارب الثلاث الأخيرة من حيث إنها إشارات سريعة إلى أهم القواعد ، في جميع الخطوات التي يمر بها المحقق ابتداء من جمعه للنسخ، حتى كتابة المقدمة وصنع الفهارس. ومن الواضح أن للمستشرقين الجهد الراجح في هذه الكراسات شارك في وضعها اثنان ينتميان إلى المدرسة الفرنسية (اللاتينية) وواحد ينتمي إلى المدرسة الألمانية (السكسونية) وقد ركزت المدرسة الأولى على الترجمة ، وذلك شيء أهملته المدرسة الثانية ، وبنت المدرسة الأولى قواعدها على مجموعتين من النصوص[10]، بينما قام جهد المدرسة الأخرى على عدد متنوع من المصادر التي تنتمي إلى ميادين مختلفة. وما تزال المدرسة الفرنسية تلح على اختيار نسخة واحدة إذا وجدت نسخ متضاربة ، وتتخذ واحدة منها معتمدة ، أي أن هذه المدرسة تستبعد التلفيق من النسخ[11]، ومع مواقف متزمتة هنا وهناك لدى هذه المدرسة فإن فيها اقتراحات جيدة تقلل من «شكلانية» الجهاز النقدي ، إذ تنصح بإهمال أخطاء الناسخ الفردية ، التي لا فائدة من إثباتها في توجيه النص ،

وترى أنه إذا جاء التفسير لأحد النصوص طويلاً مسهباً فمكانه الصحيح هو الملحق[12]، كما توصي باستبعاد النصوص المدسوسة في المتن وتحويلها إلى الحاشية ، وإذا كانت النصوص المدسوسة بالغة الطول حولت إلى الملحق كذلك[13].

وتظل الكراسة التي تضم محاضرات «برجستراسر» أكثر ما كتب في الموضوع فائدة ، وأشده اتساعاً وعمقاً وإثارة لاحتمالات جديدة لأنها لا تكتفي بوضع القواعد المجردة ، بل تؤسس القواعد على تجارب عملية مرّ بها المؤلف نفسه أو عرفها لدى محققين آخرين. ولا يستبعد أن يكون «ريتر» قد اطلع عليها لشدة التقارب بين آرائه وما ورد فيها من قواعد ، فإن لم يفعل فذلك يعني أن الرجلين كانا يفيئان إلى فهم مشترك لدى أبناء المدرسة الألمانية. وقد تنبه برجستراسر كثيراً إلى تفاوت النصوص في طبيعتها وما يستدعيه ذلك التفاوت من استعمال معايير متباينة في نقدها ، فكتب الحكايات مثل «ألف ليلة وليلة» وكتب الأمثال على ألسنة الحيوانات مثل «كليلة ودمنة» عرضة للتغير ، زيادة وحذفاً، وهذا يعني تفاوتاً شديداً بين النسخ ، ولهذا فمن المستحيل تقسيم النسخ إلى «أسر» ، ومن المستحيل الاحتكام إلى التفاوت في الإبرازات (أي الإصدارات) - كما هي الحال في المؤلفات التي ظل المؤلف يتولاها بالتغيير والتعديل. ولهذا يجوز لمحقق كتاب الحكايات والأمثال أن يبني تحقيقه على نسخة واحدة ، ويكتفي بوصف سائر النسخ ، ذلك لأن غايته ليست إصدار شيء مقارب جداً للأصل ، فالأصل لا وجود له ، ومن ثم فليست هناك «غاية نهائية» لدى مؤلف معين يراعيها المحقق في كل خطوة ويبني تحقيقه على مقاربة صورتها[14].

ويفضل «برجستراسر» أن يتكئ المحقق على مخزون وافر من الشك إذا شاء أن يصل إلى القراءة الصحيحة ، فالقراءة الصحيحة تعتمد على فهم السياق ، والفهم ربما يَسَّرَهُ شرح الشارح – وخاصة في الشعر ، ولكنه يضيف أنه لا يليق بنا أن نعتمد على ما يقوله الشارح دون أن ننقد قوله كما ننقد النص نفسه لأن الشراح ليسوا منزهين عن الخطأ. ويستمر هذا الشك فيشمل الروايات النثرية التي تصاحب الشعر لشرح المناسبة أو لتبيان الحوادث التي قيل فيها الشعر، ولا يتردد

برجستراسر في أن يحث الناقد على أن يوجه إلى تلك الروايات نقداً قاسياً ، لأن بعضها مأخوذ من الشعر نفسه ، وبعضها مستقل يوهم إيراده في موضعه أن له صلة بالشعر ، وواقع الحال أن لا صلة هنالك[15]، ثم إن الشعر قد تعتريه آفتان : إحداهما أن بعض أبيات الشعر إنما وضعت للغناء ، فواضعها يتسمح في تغييرها إذا احتاج إلى ذلك ، والثانية أن الغاية الكبرى لدى اللغويين والنحويين من الشعر اتخاذه شواهد ، فلا يستبعد أن يجروا فيه التغيير الذي يكفل لهم إلحاقه بالشواذ ، ليحلو لهم الاستشهاد به [16].

ومن البدهي أن تتفاضل النسخ فيما بينها ، ويبدو لأول وهلة أن النسخة القديمة أفضل من الحديثة ، ومع ذلك فقد أثبتت التجربة (كما في حال كتاب عيون الأنباء الذي قام بتحقيقه أوغست ميللر وكثير غيره من الكتب) أن أقدم نسخة منه سيئة للغاية ، وأن نسخة أخرى كتبت بعدها بثلاثة قرون (منقولة عن أصل جيد) جاءت قليلة الخطأ ، فقدم النسخة ليس وحده سبباً كافياً لتفضيلها ، بل لابد من وجود أسباب أخرى [17]، ومن المعايير المعتمدة في الحكم على جودة النسخة أو رداءتها أن ننظر إلى الأعلام الواردة فيها ، فإذا كان التحريف فيها قليلاً استحقت تناولها بشيء من الثقة [18].

وتبدو عملية التحقيق – كما يصف برجستراسر متطلباتها – أمراً مرهقاً ، يستهلك وقتاً متطاولاً ، فالسيطرة على الكتاب الذي يراد إخضاعه للتحقيق لا تتم إلا بإحدى طريقتين :

1- طريقة عرضية وهي أن يقرأ المحقق الكتاب عدة مرات ، لعل كل قراءة تهديه إلى اكتشاف النظائر والأشباه في بنيته ، واللجوء إلى المقايسة بين الأمور المتوازية ، وهي طريقة غير مضمونة النتائج ، والأحسن أن يعتمد الطريقة الثانية وهي :
2- الطريقة النظامية وهي وضع فهارس شاملة للكتاب تتضمن ما يستحق الاهتمام فيه من مفردات وتراكيب وعروض ونحو وغير ذلك بحيث يستقل كل فهرس بموضوع ، ثم يجعل تلك الفهارس مرجعه لرؤية طبيعة الكتاب ومميزاته وعلاقة أجزائه بعضها ببعض [19].

ويلتقي برجستراسر مع سائر واضعي قواعد التحقيق بأن المبدأ الجوهري هو قيام التحقيق على الإيجاز والاقتصاد، ولكنه في انتحاله لهذه الدعوة أشدهم واقعية، إذ يقول: إن القراء لم يعتادوا ذلك في المشرق «لأننا في نشر الكتب القديمة الأوروبية نقصد إلى الغاية القصوى من الإيجاز ، فنستغني عن الكلام ونكتفي بالرموز ، ونجد فيها كل حاجتنا ، فلا نضع نقطة ولا قوساً إلا ولكل منهما فائدة لا يستغنى عنها ...» يضاف إلى ذلك أن المطابع الشرقية ليس فيها استعداد لاستعمال تلك الرموز ، ولهذا فلا يستحسن هنا استعمال الإيجاز الزائد عن الحد[20].

وينبه برجستراسر إلى أمور جزئية ولكنها ذات أثر بعيد في إتقان التحقيق ، ومن تلك الأمور :

1- أن نصحح أخطاء النساخ بينما لا يحق لنا أن نصحح ما ارتكبه المؤلف من الخطأ.

2- أن نحدد طبيعة الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الناسخ بسبب السهو أو التغيير العمد (كالزيادة للتوضيح) وإسقاط عبارة أو أكثر عند تشابه النهايات ، وإدخال حاشية في النص ظنّاً أنها من الأصل ، والجهل الذي يؤدي إلى الوقوع في الأخطاء النحوية وفي تحريف الصواب.

3- الاستئناس بأن النص الأصعب هو الصحيح ، وهذه قاعدة تحذرنا مما يسهل فهمه ، لأن سهولته قد تكون خادعة.

4- ويرى أن نصرف النظر عن اختلاف الإملاء ، فنتبع الإملاء الحديث ، دون الإشارة إلى ما نغيره ونعتمد إصلاح الأخطاء البسيطة دون إشارة إلى ذلك أيضاً في الحواشي.

5- ويقرر أن الوظيفة العليا للناشر هي تصحيح النص واجتناب مزج الروايات.

6- ويتفق مع ريتر في أن الصحيح هو الذي يثبت في المتن.

7- ولا يلح كثيراً على الترقيم ؛ لأن الإسراف فيه قد يجر إلى الخطأ ، بل قد يكون أشد ضرراً من إهماله جملة.

8- ويوصي برسم الفهارس وتنويعها بحسب ما يتطلبه الموضوع في كل كتاب.

وأخيراً فإن برجستراسر يقرر ولكن دون ضياع في التفصيلات كثيراً من

المعارف التي يجب على المرء أن يتقنها قبل أن يتصدى للتحقيق ، فالمعرفة بطبيعة المصادر ، والاطلاع على أنواع الخطوط ، وإتقان المصطلح العلمي اللازم في مجال دون آخر ، والقدرة على الترجيح اللغوي ، وإتقان العَروض ، وإدراك التفاوت في التواريخ والأمكنة ، وغير ذلك كثير، أمور ضرورية جداً لكي تعين المحقق على الانطلاق في مهمته ، ولكن لا برجستراسر ولا غيره من واضعي القواعد التقريبية يستطيعون أن يعلموا شخصاً كيف يقرأ قراءة صحيحة، ولا يمكنهم أن يضعوا في يده المعايير التي تميز الصواب لا من الخطأ وحسب بل مما هو أقل منه صواباً.

❋ ❋ ❋

1 – Mc Gann, Jerome J. A Critique of Modern Textual Criticism, Chicago, 1983, pp. 15, 37-43.

2 – نشر أجزاء منفصلة من نزهة المشتاق على أيدي محققين مختلفين ، إلى أن تم نشره كاملاً في طبعة حديثة بعناية عدد من المحققين ، نابلي – روما، 1970-1978.

3 – أبو عبيد البكري ، معجم ما استعجم ، تحقيق مصطفى السقا ، القاهرة 1945م، مقدمة المحقق ، الصفحة (ح).

4 – انظر في ذلك كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة د. عبدالحليم النجار، القاهرة: 1959م، ج1، ص78، 68، 73، 83-84، 75، 88، 101، 109، 111.

5– يعود الفضل في اهتدائي إليها إلى صديقي فؤاد السيد رحمه الله ، وكان يومئذ أمين قسم المخطوطات بدار الكتب ، وإلى صديقي محمد رشاد عبدالمطلب ، رحمه الله ، الذي كان يعمل في معهد المخطوطات التابع للجامعة العربية.

6- صدر كتاب جوامع السيرة ومعه خمس رسائل أخرى لابن حزم عن دار المعارف بمصر سنة 1959م ولكن تحقيقه ربما تم سنة 1957م.

7- لم يعد الإقبال على البحث العلمي موازياً للفيض الغامر المسترسل الذي لا ينقطع من الكتب المحققة اليوم، على أن الإقبال على التحقيق لا يعني دائماً التوفيق في الاختيار فكثير مما يصدر ضئيل القيمة قليل الفائدة للباحث يتناول حقولاً من المعرفة قد فقدت ، «سبب وجودها» منذ زمن بعيد ، كما أن تشجيع طلاب الدراسات العليا على التحقيق دون إحراز الوسائل الكفيلة بإتقانه ، والتدقيق في الغاية التي من أجلها يتم قد أحل «ميكانيكية» العمل محل الروح ، وأغنى بالقشور عن اللباب.

8- هو كتاب فصل المقال في شرح كتاب أمثال أبي عبيد ، حققته بالاشتراك مع الصديق الدكتور عبدالمجيد عابدين وصدر عن جامعة الخرطوم ، وكانت طبعته الأولى (1958م) مع قصور وسائل الطباعة في الخرطوم مملؤة يومئذ بالأخطاء التي عجزنا عن تبرئة الكتاب منها ، مع تصحيحه عدة مرات.

9- ظهرت من بعد كتيبات في الموضوع منها :

تحقيق التراث لعبدالهادي الفضلي – ضبط النص والتعليق عليه للدكتور بشار عواد معروف، بيروت، 1982م – محاضرات في تحقيق النصوص للدكتور أحمد محمد الخراط ، المدينة المنورة 1984م. فأما ما كتبه الدكتور حاتم صالح الضامن بعنوان «بحوث ودراسات في اللغة وتحقيق النصوص» (بغداد 1990م) ففيه سرد لما حققه العراقيون من الكتب التراثية ، وفيه تعقب لبعض من تصدى للتحقيق وهو لا يحسنه ، وربما جاءت فيه بعض القواعد عرضاً.

10- هما المجموعة العربية التي نشرتها رابطة غيوم بوريه ، والوثائق المتعلقة بالحروب الصليبية ، انظر بلاشير وسوفاجيه ، ص: 31.

11- المصدر السابق ، ص، 48.

12- المصدر السابق ، ص، 54.

13- المصدر السابق ، ص، 60.

14- أصول نقد النصوص، محاضرات برجستراسر، ص 31.

15– المصدر السابق ، ص، 49 ، 50.

16- المصدر السابق ، ص، 44 .

17- المصدر السابق ، ص، 15-16.

18- المصدر السابق ، ص، 17.

19- المصدر السابق ، ص، 73-74.

20– المصدر السابق ، ص، 98

المصادر والمراجع

1- عباس عبدالحليم عباس ، أصول نقد النصوص ونشر الكتب لبرجستراسر (مراجعة) ، مجلة عالم الكتب ، مج 15 ، 1994م ، ص645.

2– محسن مهدي ، من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات (ضمن: الكتاب في العالم الإسلامي) ، عالم المعرفة ، الكويت ، 2004 ، ص30.

3- يوسف بكار ، إحسان عباس وتحقيق الشعر، (ضمن: إحسان عباس ناقداً، محققاً ، مؤرخاً) ، مؤسسة عبدالحميد شومان ، عمان ، 1998 ، ص175.

4– محمد حوّر ، إحسان عباس محققاً : تحقيق النثر (ضمن: أشتات قراءات أدبية ونقدية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، 2004 ، ص178–179.





تحقيق التراث
لماذا وكيف؟

يوسف بكّار(*)

«التحقيق العلمي لن يكون مخذولاً ما دامت تتولاه أيد أمينة»
(إحسان عبّاس)

1

فإن إحياء التراث وتحقيقه ضرورة علمية قوميّة إنسانيّة لكلّ أُمة تقدر ما هو قمين منه بالتقدير والنفع، وتحاول أن تفيد منه في الحاضر والمستقبل.

إن الاهتمام به «ليس تاريخياً ماضوياً بقدر ما هو عمل حياتي مستقبليّ...، والأمر لا يمكن أن يبقى، كما هو الآن (تقريباً)، في حدود الوفاء النظري له والإشادة العاطفيّة به...، وإنما هو كذلك، أو قبل ذلك، في الانتفاع به، والوفاء لأنفسنا من خلاله...، إنه ليس زينة، ولكنه سلاح...، وليس تباهياً وإدلالاً، ولكنه قبل ذلك نوع من الإعداد، ولون من كسب الثقة بالنفس...»[1].

أنستطيع أن نفهم، دون كل هذا، الفكر العربي والحضارة الإسلامية[2]؟ أو نعيد قراءة التراث نفسه ونحاوره حواراً معمّقاً يفضي إلى ما يستحق القبول والرفض والتجديد والعرض عرضاً معاصراً[3].

أَوَلم يصل الآخر الغربي الآن، الذي نتكئ عليه كثيراً ونلهو بنظرياته ومفاهيمه

(*) مفكر وناقد أردني.

مفصولة عن سياقاتها ومناخاتها وهوية أصحابها، حديثه بقديمه بتحقيق الآثار اليونانية والرومانية قبل أن ينقل المستشرقون عنه «صناعة» التحقيق إلى تراثنا ويتعهدوها قبلنا[4]، وبإحياء نقاده الكلاسيكية القديمة في الأدب والنقد، وبعثهم تراث «أرسطو» وتطويره وتجديده والإفادة منه كثيراً[5]، في حين عمّق الأكثرون منّا القطيعة المعرفية مع موروثنا وأهملوه بدعوى «العصرنة» من حداثة وما بعدها دون فهم حقيقي لهما سوى عدوى اللحاق بالآخر وتبعيته؟!

على الرغم من هذا فثمّة من يفترض، بحكم وجوده في الغرب ومعرفته الوطيدة به، حوارين وهميين يمثلان، إلى حدٍّ بعيد، ما في أذهان علماء الشرق عن الغرب وبالعكس. ففي حين يتلخص موقف الباحث العربي عموماً في هذا التساول «وما للغرب والدراسات العربية الإسلامية؟»، يرد الباحث الغربي «إن معظم ما يصدر عن الباحثين العرب والمسلمين - باستثناءات معروفة - مكرر معاد لا قيمة له من الناحية العلمية، ولا يفيد في تقدم البحث في الحقل الذي يدرسه. ولذلك فإن قراءة أعمال هؤلاء الباحثين توشك أن تكون إضاعة للوقت؛ والوقت أثمن من أن يهدر فيما لا كثير جدوى من ورائه». بيد أنه يستثني «منشوراتهم في تحقيق المخطوطات؛ فهذه مفيدة، وهي تضع بين أيدينا النصوص التي ننطلق منها نحن في أبحاثنا. ورغم أن بعض هذه التحقيقات ليست في المستوى المطلوب من ناحية التدقيق أو الطباعة، فإنها لا تفقد قيمتها فقداناً تاماً؛ إذ يظل أسهل علينا أن نرى النص مطبوعاً أمام أعيننا من أن نسافر تطلُّباً له مخطوطاً في مكتبات العالم المتباعدة»[6].



أنطلق من هذا، وإن سرنا مشواراً طويلاً في التحقيق وحققنا مكاسب جمّة، وأقفز عن التفصيل في المستلزمات الأساسية المعروفة فيه من أصالة المخطوطات وما يرتبط بها من مقابلة ودقة قراءة وتخريج وعدم الإسراف في التعليقات والحواشي؛ ومن معرفة المحقِّق وخبرته بالمخطوطات وخطوطها ومعاييرها واطّلاعه الواسع على الفهرسة العربية في الكتب والمخطوطات، ودرايته بموضوع الكتاب أو الديوان الذي يحققه وما يدور في فلكه، أقفز عن كل هذه المسائل لأنبّه على أخرى مهمة، هي:

أولاً:

ليس « كل موروث يجب إحياؤه»، وتحقيقه بالمعنى الدقيق لمفهومي الإحياء والتحقيق لأنه ليس من الإحياء في شيء إعادة «طبع كتاب اصفرّت أوراقه في كتاب ابيضّت فيه تلك الأوراق» أو نقل «المادة» من «مخطوط» إلى كتاب «مطبوع» دون النظر إلى «قيمة» المخطوط والفائدة التي يمكن أن تجنى، أولاً وقبل أي شيء، من تحقيقه ونشره[7]، وإلى الهدف منه بحيث «يخرج قارئه ودارسه بروح يستمدها مما قرأ أو درس، ليبثها في حناياه، فإذا هو مصطنع لنظرة جديدة من شأنها أن تعقد الأواصر بينه وبين السلف الذي أحيينا تراثه، حتى لو وقف من مضمون إرثه موقف الناقد أو المشكك». فالقارئ لديوان المتنبي، مثلاً، قراءة إحياء يجب أن يخرج منها وقد سرت في عروقه كبرياء هذا الشاعر القديم، وقارئ «فكر المعتزلة» يجب أن يخرج منه «إنساناً يعتد بإرادته الحرة، التي أسبغت عليه كرامة الإنسان، لأنها ألقت على كتفيه تبعات الإنسان». إن هذا النوع من القراءة الإحيائية لا يحول، بأية حال، في أن نقف من شعر المتنبي ومن الفكر المعتزلي موقف الناقد البنّاء الموجّه[8].

ومما لا يستحق الإحياء والتحقيق والنشر مثلاً كتاب «مقدمة في صناعة النظم والنثر»[9] لصاحب «حلبة الكميت» شمس الدين النواجي من (القرن التاسع الهجري) من تحقيق الدكتور محمد بن عبد الكريم.

أحسب أن هذا الكتاب «من الموروث الذي لا يجب إحياؤه»، وأنه مما نشر وكان حقه التأخير أوالإهمال، ومن الفروع الضعيفة التي قدمت على الأصول؛ لأنه، من أوله إلى آخره لا يضيف جديداً إلى ما تعارف عليه النقاد قبله في (صناعة) الشعر والنثر معاً. بل يكاد يكون، وهو كائن، تلخيصاً لآراء أكثرهم دون أن يذكر أياًّ منهم أو يشير إليه، في الموضوعات التي يطرقها. وهذا ما أغرى المحقق وشجعه على الإكثار من الحواشي التوضيحية للتذكير بأصول هذه الموضوعات عند أصحابها الأُول وتدوين أكثرها، وربما لزيادة عدد صفحات الكتاب الذي لم يزد مع هذا كله ومع الفهارس المختلفة على مئة صفحة.

فتعريف النواجي للشعر وحديثه عما يرتبط به من وزن وقافية ولفظ ومعنى، وكلامه على «أوقات النظم وحالاته» وعلى «المبدأ » و« المخلص» و«المقطع»، و«التنقيح» و«الرواية» و«الحفظ» لا يخرج في شيء عما يلقانا هنا وهناك وهنالك في مثل: «صحيفة» بشر بن المعتمر في البلاغة، و«نقد الشعر» لقدامة بن جعفر، ومقدمة «الشعر والشعراء» لابن قتيبة، و«عيار الشعر» لابن طباطبا العلوي، و«العمدة» لابن رشيق، و«كتاب الصناعتين» لأبي هلال العسكري.

وينسحب الأمر انسحاباً تاماً على القسم الخاص بالنثر من الكتاب الذي لم يتطرق المؤلف فيه إلا إلى «السجع» تعريفاً وأنواعاً وأمثلة، وإلى عرض آراء العلماء والبلاغيين قبله من غير أن يضيف إلى قديمهم شيئاً.

أما المحقق المولع «بصنع» الحواشي ولوعاً عجيباً فلم يكتف بحواشيه «التوضيحية» التي أشرت إليها حسب، إنما راح يدوّن، دون حساب، أكداساً من الحواشي «التعريفية» الزائدة التي لا تضيف إلى الكتاب إلا «ورماً». أفترانا الآن، بعد أن قطعنا مسافات طويلة في ميادين التحقيق والإحياء في حاجة إلى «حواشٍ» تعرّف بالمعروفين المشهورين من مثل: عمر بن الخطاب والحسين بن علي من أعلام الإسلام؛ وزهير بن أبي سُلمى والنابغة الذبياني والحطيئة وجرير والكميت ابن زيد وأبي نواس وأبي العتاهية وابن المعتز وأبي تمام والبحتري والمتنبي والصنوبري من الشعراء؟ وبأمثال بديع الزمان الهمذاني والحريري والصاحب بن عبّاد والقاضي الفاضل من الكتّاب، وأبي علي الفارسي وابن جني من النحاة واللغويين؟ أنحن في حاجة حقاً إلى التعريف بهؤلاء وأمثالهم من المشهورين المعروفين[10]؟ وهل من لوازم التحقيق وضرورات الإحياء أن يعمد المحقق أيضاً إلى ابتكار «حواش » أخرى يدون فيها «بحر» البيت أو الأبيات التي استشهد بها المؤلف، ويذكر أنواعَ أعاريضها وأضربها، والكتاب ليس ديواناً أو مجموعاً شعرياً؟!.

لقد أثقلت حواشي المحقق الزائدة، بأنواعها المختلفة، كاهل الكتاب الذي لو جرّد منها لتضاءل عدد صفحاته إلى الثلث أو أقل، ولأتاحت للمحقق نشره، إن كان يستحق النشر، في واحدة من المجلات التي تعنى بإحياء التراث ونشره ودراسته ونقده.

ثانيـــاً :

ثمة مسألة إعادة تحقيق ما حقق. فما دام الهدف هو خدمة موروثنا بكل ضروبه المعرفية لِمَ تبدد الجهود في إعادة آثار بعينها إن لم تكن ثمة حاجة ومسوغات إلى الإعادة؟! أوَليس «التوافر على نشر ما يزال مطوياً من التراث أجدى من إعادة تحقيق ما نشر»[11]؟ .

الإعادة غير المسوغة تحول دون الاتساع في خدمة التراث وتحقيق مالم يحقق وهو قمين بالتحقيق، إلا في حالات قد يكون من أهمها:

1- أن يكون «الأثر» مما لم يحقق تحقيقاً علمياً وفقاً للأصول المتعارف عليها، بل يطاله ما اصطلح عليه بـِ«الطبع» أي ظهور كتاب ما، أو «النشر» بمعنى أن الكتاب ليس محققاً[12]، وهو ما تعورف عليه بالطبعات أو النشرات التجارية.

2- أن تكون مسوغات الإعادة علمية مقبولة تنضوي في ما يطلق عليه «التحقيق غير التام»[13]، كالعثور على مخطوطات جديدة أدق وأوفى، وجمع أشعار أخرى غير التي في الدواوين أو المجاميع الشعرية، ونفاد الأعمال الأولى أو أنها نشرت في مجلات يصعب الحصول عليها أو كثرة أخطاء محققيها ومزالقهم. وقد حملت هذه المسوغات أو أكثرها، مثلاً، المرحوم إحسان عباس على إعادة تحقيق دواوين لبيد بن أبي ربيعة وكُثيّر عزّة وابن حمديس[14]، وناصر الدين الأسد على إعادة تحقيق ديواني قيس بن الخطيم والحادرة[15] ، ووداد القاضي على إعادة تحقيق كتابي أبي حيان التوحيدي «البصائر والذخائر» الذي حققه إبراهيم الكيلاني[16]، و«الإشارات الإلهية» الذي حقق المرحوم عبد الرحمن بدوي الجزء الأول منه[17]، مسوغة الأول بقولها[18]: «كان الإقدام على تحقيق كتاب البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي أمنية من أمانيّ...، وذلك لما كنت أجده من عسر في فهم بعض مقاطع هذا الكتاب، وفي التحقق من الأعلام المذكورين فيه، وفي التيقن من معاني الكلمات المشروحة لغوياً فيه؛ وكان يبدو لي أن أبا حيان نفسه لم يكن ليترك عمله ناقصاً يشيع فيه الخطأ والوهم بشكل كثيف فاضح، وأن الخلل الموجود في الكتاب ناتج - بالتالي - عن تقصير في طبيعة النسخ التي اعتمدت في تحقيقه، وفي مدى العناية التي

بذلت في إخراجه مطبوعاً للقراء والدارسين». هذا الكلام، كما هو واضح، نقد لنشرة الكيلاني ، وهو ليس كافياً وحده، إنما كان على المحققة، التي لم تذكر المحقق السابق باسمه، أن تدعم هي نفسها كلامها بأمثلة من النشرة السابقة تكشف فيها عن«عسر بعض المقاطع» و«الأعلام» الذين كانت تبغي التحقق منهم، و«المعاني المشروحة» التي أرادت«التيقن منها».

بيد أن الموازنة بين عملها وعمل الكيلاني تكشف، بدءاً، عن أن الكيلاني اعتمد ثلاث مخطوطات فقط: مخطوطة كمبردج، ومخطوطة مانشستر، ومخطوطة استانبول (فاتح)، في حين اعتمدت هي على ست مخطوطات فيها المخطوطات الثلاث التي اعتمدها المحقق الآخر، ولم توفق في الحصول على مخطوطة «رامبور» الهندية[19].

كما تكشف، ولعدد النسخ أثر في هذا، عن صدق مقولتها وعن جهدها ودقتها في تحقيق الكتاب في كل الأمور التي أخذتها على النشرة الأخرى. فنشرتها تمتاز بإضافاتها الكثيرة في التخريج والإحالة إلى مصادر الأخبار وتراجم الأعلام، وشرح الألفاظ التي تحتاج إلى شرح، والتدقيق في أسماء الأعلام والتوسع في الترجمة لهم. ومن الأمثلة على بعض ما ذكرت ما جاء في نشرتها: «أوصى المخرمي، وكان ذا يسار، فقيل له: ما تكتب؟...»[20]، وهو في النشرة الأخرى «أوصى المجنون»[21].

مهما يكن، فإن للدكتور الكيلاني فضل السبق في تحقيق الكتاب وإخراجه، وحسب أي محقق لاحق أن بين يديه كتاباً قد حُقق من قبل، ففي هذا عون على التجويد وتجنب المزالق.

أما كتاب «الإشارات الإلهية» من تحقيق بدوي فأشارت إليه ورمزت له بـ«المطبوعة»، وكل ما ذكرته عنه «أما ما خالفت فيه هذه المطبوعة من قراءات– وهي كثيرة جداً – فإنني لم أشر إليها في الحواشي إلا في القليل النادر». إنها، هنا أيضاً، لم تضرب أمثلة من هذه القراءات.

لقد اعتمد بدوي على مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق، وهي المخطوطة الوحيدة للجزء الأول الذي أخرجه، في حين اعتمدت هي على مخطوطة الظاهرية

نفسها، وعلى مخطوطة الملخص من الإشارات الإلهية الموجودة في مكتبة الدولة ببرلين. وفي هذه النسخة ملخصات لبعض رسائل الجزء الأول، وملخصات لعدد من رسائل الجزء الثاني، من هنا جاء الفرق بين النشرتين، فنشرة القاضي تضم، إلى الجزء الأول، بعض ملخصات الجزء الثاني، وهي ملخصات لعشر رسائل[22]. الموازنة بين النشرتين تكشف عن حقيقة «القراءات» التي خالفت فيها القاضي ما في نشرة بدوي، وهو من أهم المسوغات التي حملتها على إعادة تحقيق الكتاب. ومن أمثلة هذا، مثلاً:

نشرة القاضي	نشرة بدوي (ص 47)
وطمع في رحمتك (ص1)	وطمعاً في رحمتك
وإن كانت أعمالنا قاصرة (ص1)	وإن كانت أعمارنا
لأنك أولى بنا منا (ص2)	لأنك أولى منا
وحُطّ رحلانا معك...(ص2)	وحط حالنا

بيد أن هذا لا يعني أن نشرة القاضي هي الأكمل والأوفى، فنظرة على استدراكات المرحوم أحمد راتب النفاخ على الطبعة الأولى منها تؤكد هذا. ويحسب للمحقِّقة أنها أثبتتها جميعاً ذيلاً للطبعة الثانية من نشرتها[23].

ومما يحسب للمحققة، كذلك، مقدمتها الضافية عن الكتاب من حيث نسبته للتوحيدي والأدلة التي أوردتها لتثبت أنه له، ومن حيث عنوانه وتاريخ تأليفه ومن ألف له وبناؤه وتركيبه ومنزلته في الأدب الصوفي.هذه المسائل، ما عدا نسبة الكتاب، لم يعرض لها بدوي في مقدمة نشرته.

اللافت أن وداد القاضي أفادت من تحقيق «الإشارات» ومعايشتها له، وكتبت بحثها القيم «الغريب في إشارات التوحيدي»[24] الذي تتبعت فيه تتبعاً علمياً دقيقاً موضوع الغربة عند التوحيدي، لا «الغربة عن الوطن» بل «الغربة داخل الوطن». فأغرب الغرباء، كما يقول التوحيدي: من صار غريباً في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيداً في محل قربه.

لقد تتبعت «إشارة» الغريب وقسمتها «دورات» ثلاثاً هي في حقيقتها «رسائل»

ثلاث، وجعلت تضرب عليها المُثُل والنماذج القصيرة الدالة دون أن تغرق البحث في لجج الاستشهادات والنقول الطويلة، مستعينة في تعليلاتها بجهازها المعرفي في علم النفس الحديث لا سيما في أسلوب «الضديّة» الذي ارتضاه التوحيدي أكثر من الأساليب الأخرى، وهو يجلي «الفصام» في نفس الغريب الذي يكون، مثلاً: آمراً ومأموراً، أو ناهياً ومنهياً، ومستفهماً «بكسر الهاء» ومستفهماً «بفتح الهاء»، وهكذا ....

أما إذا لم يكن ثمة من مسوغات أصيلة مهمة، فأحرى بالمحقق الجديد أن يصرف جهده إلى أثر تراثي آخر. وإذا ما كان يعمل على تحقيق كتاب أو ديوان ما وأصدره غيره قبل أن يتمّه هو أحرى به، علمياً، أن يتوقف إن رأى أنه مستوف الشروط أو أكثرها، ويكتفي بمراجعة ونقد له ينبه على مواطن الزلل والقصور دون أن يبخسه حسناته.

فلقد كنت أعددت نفسي لتحقيق كتاب «تحفة الوزراء» المنسوب إلى أبي منصور الثعالبي، وإذا به يصدر محققاً مرتين لا واحدة[25]، فانصرفت عنه مكتفياً بمراجعة نقدية للثانية نشرتها، بدءاً، في مجلة «المورد»[26]، ثم سلكتها في كتابي «قراءات نقدية»[27].

أما كتاب «المهذّب» فيما وقع في القرآن من المعرَّب للسيوطي، الذي كنت قد أنجزت قسماً كبيراً من تحقيقه، فانصرفت عنه، كذلك، بعد أن ألفيت أن عبد الله الجبوري قد حققه. غير أن الكتاب حقق، بعد ذلك، أربع مرات أخرى، إذ صدر في القاهرة[28] عام 1980م من تحقيق الدكتور إبراهيم محمد أبو سكين دون أية إشارة إلى عمل الجبوري، وصدر بالمغرب[29]، وفقاً لاتفاقية بين المغرب والإمارات العربية المتحدة (أبو ظبي)، من تحقيق الدكتور التهامي الراجي الهاشمي الذي لم يذكر أياً من الإصدارين السابقين، ثم صدر ببيروت[30] بعناية سمير حسين حلبي، الذي ذكر نشرتي بغداد والرباط فقط دون أن يذكر المحققين، فوصف الأولى بأنها «جاءت مملوءة بالأخطاء التي لا أسلم أنها جميعا مطبعية، كما افتقرت إلى الدقة في النقل عن المخطوطة الوحيدة التي اعتمد عليها المحقق»، وقال عن الأخرى «فهي أكثر دقة، وأقرب إلى المنهج العلمي، وإن كان صاحبها يولي عناية شديدة بتتبع

الألفاظ في اللغات الأخرى كالعبرية والإغريقية، كما يكثر من رواية القراءات المختلفة للألفاظ والتعليقات المطولة»، وزعم أنه جمع «بين مزايا الطبعتين السابقتين» وأضاف إليهما بعض الأطر الأخرى المفيدة[31]. وصدر عام 1995م من تحقيق الدكتور محمد التونجي[32].

أخيــراً :

ثمة ما يعرف بـ«مكملات التحقيق»[33]. فليس بكافٍ أن يكتفي المحقق-أي محقق- بما يطلق عليه أهل هذه الصناعة «خدمة النص» خدمةً علمية حقيقية من حيث توخي الدقة والضبط والشرح والتخريج والتعريف بالأعلام والأماكن التي هي في حاجة إلي تعريف، ومن حيث التصويب والتعليق والتذييل .

لابد، إذاً، من المكملات التي تعلي من سهمة المحقق الفاعلة في الكتاب الذي يحققه، وتجعله «شريكاً»كفؤاً لمؤلفه. وهذا لا يتسنى بمقدمات أو تمهيدات سريعة عن المؤلف وأثره، وهو ما أسميه «الدراسة المضغوطه»، بل يتحقق بمقدمات وافية ضافية عن المؤلفات والدواوين وأصحابها يتحّمل المحققون، ما وسعهم الجهد، أمانتها بعد أن خبروها جيداً وعركوها وسبروا أغوارها، فغدوا أعلم بها وأدرى مِن سواهم. كان هذا ديدن المرحوم إحسان عباس، مثلاً، في جلّ ما حقّق من كتب ودواوين، كمقدمتيه الضافيتين الثريتين عن ابن خلّكان وكتابه «وفيات الأعيان» وعن ياقوت و«معجم الأدباء»،وتمهيداته/الدراسات لدواوين لبيد وكثيّر عزّة والصنوبري وابن حمديس والرُّصافي البلنسي والأعمى التَّطيلي[34]. وقد نهجت النهج نفسه في إخراجي لمجاميع الثلاثه الشعراء: إسماعيل بن يسار النسائي[35] وزياد الأعجم [36] من العصر الأموي، وربيعه الرّقيّ من العصر العباسي، وفي ترجمة رباعيات الخيام لمصطفي وهبي التل (عرار)[37]، ناهيك بقصيدة الناشئ الأكبر في مدح النبي ونسبه[38] .

ومن المكملات أيضاً، لاسيما في تحقيق الشعر ،التذييلات والتعليقات والاستدراكات والزيادات والتخريجات، وتعيين الأوزان، والأرقام المتسلسلة لأبيات النصوص بغية اختصار الحواشي وتيسيرها، وعمل الفهارس كافة. وكلها مكملات يتفاوت المحققون في إنجازها وإتقانها [39] .

❋ ❋ ❋

1- شكري فيصل، التراث العربي، خطة ومنهج، مجلة التراث العربي ،دمشق ، السنة الأولى، العدد 3، تشرين الأول / نوفمبر 1980م، ص212.

2- يوسف بكّار، حوارات إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2004م، ص95.

3- انظر كذلك: أحمد درويش، ابن دريد رائد فن القصة العربية. دار غريب، القاهرة، 2004م، ص 135-136.

4- حوارات إحسان عباس، ص93.

5- راجع: روز غريب، تمهيد في النقد الحديث، دار المكشوف، بيروت. ط1 1971م، ص15-18، وأحمد درويش ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص134-136.

6- وداد القاضي، قضية المرجعية بين الشرق والغرب ومستقبل الدراسات العربية والإسلامية في العالم الجديد. مجلة التسامح ، عُمان. السنة 2 - العدد 6. ربيع 2004م، ص 10-11.

7- زكي نجيب محمود، إحياء التراث وكيف أفهمه. مجلة «العربي» - الكويت. العدد 265. كانون الأول 1980م، ص12- 13. وحوارات إحسان عباس، ص 95- 96.

8- زكي نجيب محمود، إحياء التراث وكيف أفهمه، مرجع سابق.

9- منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (د. ت).

10- راجع، كذلك: أحمد مطلوب، نظرة في تحقيق الكتب، مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، المجلد26، الجزء الأول، يناير - يونيو 1982م، ص32-33.

11- إحسان عبّاس، مقدمة فوات الوفيات، ج1، ص 5، دار صادر، بيروت 1973م.

12- إحسان عبّاس: الأدب في الأندلس والمغرب، في كتاب: الأدب العربي في آثار الدارسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1961م، ص269.

13- عبد الهادي الفضلي، تحقيق التراث. مكتبة العلم - جدة، ط1، 1983م، ص 41 - 56.

14- راجع التفاصيل في: يوسف بكار، سادن التراث: إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2001م، ص106-111.

15- راجع: يوسف بكّار، ناصر الدين الأسد وتحقيق الشعر في: في النقد الأدبي (إضاءات وحفريات)، دار المناهل، بيروت 1995م، ص127-139.

16- صدر في أربعة مجلدات، مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء ، دمشق 1964م.

17- صدر أول مرة بالقاهرة عام 1950م، وطبع ثانية مكتوباً عليه «الطبعة الأولى» عام 1981م، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت.

18- البصائر والذخائر، دار صادر، بيروت (د.ت) ،المقدمة ج1، ص7.

19- البصائر والذخائر، ج 1، ص 8- 10 (المقدمة).

20- المصدر نفسه، ج 1، ص 14 (المتن).

21- المجلد الأول، ص16.

22- المقدمة، ص26.

23- ص 475- 480.

24- دار المشرق، بيروت 1984م.

25- حققته أولاً الألمانية ريجينا هاينكه ،(مجلة الأبحاث - الجامعة الأمريكية، بيروت 1972م، ثم حققه حبيب الراوي وابتسام مرهون الصفّار مدعيين أنهما لم يكونا على علم بالتحقيق الأول (مطبعة العاني- بغداد 1977م).

26- المجلد 8، العدد 3، خريف 1979م.

27- دار الأندلس، بيروت، ط2: 1982م، ص 99- 117.

28- مطبعة الأمانة.
29- لم يذكر عام الطبع.
30- دار الكتب العلمية، بيروت 1988م.
31- مقدمة المحقق، ص12-13.
32- دار الكتاب العربي - بيروت.
33- عبد السلام هارون، تحقيق النصوص ونشرها، مكتبة الأمل - الكويت.ط3 (د. ت) ، ص 77.
34- راجع التفاصيل في: سادن التراث؛ إحسان عباس، ص136- 144.
35- شعر: إسماعيل بن يسار النسائي؛ جمع وتحقيق ودراسة. دار الأندلس، بيروت 1984م.
36- شعر زياد الأعجم، جمع وتحقيق ودراسة، ط1، وزارة الثقافة ، دمشق 1983م، و ط2، دار المسيرة، بيروت 1983م.
37- رباعيات عمر الخيام، ترجمة مصطفى وهبي التل (عرار)، تحقيق واستخراج أصول ودراسة، ط1، دار الجيل، بيروت ودار الرائد العلمية ، عمّان 1990م، وط2، أمانة عمان ودار الرائد، عمّان 1999م.
38- قصيدة الناشئ الأكبر في مدح النبي ونسبه، تحقيق ودراسة، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، عمّان. العدد 3-4، كانون الثاني 1979م.
39- راجع، سادن التراث، ص133 - 136.





تراث العرب والمسلمين في العلاقات الخارجية

فيصل الحفيان(*)

يبدو أن حوار الحضارات وقبول الآخر، وما يدور في فلك هذا المعنى وذاك، قد تحول إلى قاسم مشترك تتمحور حوله كثير من النشاطات الثقافية (المؤتمرات والندوات)، والإصدارات، (المطبوعات) على امتداد الأرض العربية والإسلامية، وبخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر.

لكن كتاب «تراث العرب والمسلمين في العلاقات الخارجية» كان مختلفاً، فبدلاً من أن يتجه رأساً إلى مسائل الحوار والقبول باحثاً في ظواهرها الراهنة وأسبابها الحاضرة وقضاياها المرتبطة بالعصر وتداعيات ذلك كله في إطار الآن، خرج من إسار ذلك كله ميمماً باتجاه الماضي، قاصداً صوب التراث، في محاولة جادة للبحث عن الخبرة الغابرة، والطرائق التي تعامل بها العرب والمسلمون مع غيرهم من الأمم والشعوب، اعتماداً على الرؤية الإسلامية للآخر، والمبادئ التي أقرّها الدين الذي انتشر في العالم كله بأسرع مما يتصور العقل البشري ويدرك.

الكتاب حصيلة ندوة للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ممثلة بجهازها المتخصص (معهد المخطوطات العربية)، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، في ديسمبر من العام 2002م، وقد صدر عن المعهد عام 2003م.

(*) باحث وكاتب من سورية ، منسق معهد المخطوطات العربية بالقاهرة .

شارك في الندوة التي استمرت يومين نخبة من الأساتذة الذين جمعوا إلى العلوم السياسية الحديثة بفروعها المختلفة انشغالاً أكاديمياً جاداً بالتراث العربي والإسلامي عامة، وبالمعرفة السياسية فيه خاصة، ومنهم المستشار طارق البشري، مصطفى منجود، أحمد صدقي الدجاني، نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، نصر محمد عارف، علي جمعة، حامد عبد الماجد، ماهر عبد القادر، حورية مجاهد، محيي الدين قاسم، يوسف زيدان، كمال عرفات نبهان، هبة رؤوف، رضوان السيد، أحمد عبد الونيس، محمود علي مكي، أيمن فؤاد سيد، عصام محمد الشنطي.

وقفة للتأسيس

وإذا كان عبد الحميد الهرامة ممثل المنظمة الإسلامية قد لفت إلى اتساع المادة التراثية التي تعكس صورة الآخر في ذاكرتنا الثقافية، مما يشير إلى أن الثقافة العربية الإسلامية لم تكن منغلقة على نفسها، ودعا إلى الاهتمام بالوثائق إلى جانب المخطوطات، فإن فيصل الحفيان منسق برامج المعهد قد ركز على تبيان فلسفة الندوة ومنطلقاتها، مشيراً إلى أن العرب والمسلمين اليوم يعيشون حالة حضارية وثقافية ينبغي التوقف عندها ملياً، وجزء مهم من هذا التوقف ينبغي أن يكون للتأسيس. وهو - أي التأسيس - ألزم ما يكون في التعامل مع أبرز تجليات هذه الحالة، الفكر السياسي عامة، والجزء المتعلق من هذا الفكر بالعلاقات الخارجية. وبلغة العصر: العلاقات الدولية. مثل هذا التأسيس لابد منه لما يمكن تسميته «التجاوز»، تجاوز الحالة الحضارية والثقافية المتأزمة التي نحياها.

ولن يتحقق «التأسيس» إلا بالعودة إلى التراث السياسي، فماذا يقول هذا التراث ؟ وكيف نفيد من مقولاته، وكيف ننطلق منها أو نوظفها أو .. في التعامل مع الآخر الذي ينعتنا اليوم بالإرهاب، ويصورنا على أننا مصدر الشرور والآثام على هذه الأرض.

فقه النظر وفقه الواقع

لمس طارق البشري بوصفه مفكراً وقانونياً نقطة مهمة للغاية، هي طريقة التعامل مع نصوص التراث وفهمها، ومن هنا يجب التمييز بين ما يسمى فقه النظر، وما يسمى فقه الواقع، وفي الوقت نفسه الربط بينهما، فكل حكم أو قاعدة أو نص وراءه

حادثة، أو ظرف، أو مناسبة، ولابد عند التعامل مع هذا الحكم أو النص والرغبة في إسقاطه على الواقع المعاصر، من أن نضع ما وراءه في الحسبان. والفقه الإسلامي بهذا الفهم ديوان للمسلمين لا يقل أهمية عن الشعر العربي الذي وصف بأنه ديوان العرب، بمعنى أنه كتاب حياتهم وما جرى فيها. هذا الفقه أيضاً تعبير عن واقع، واستجابة لأحداث وأسئلة ووقائع عاشوها وعايشوها. وعلينا ونحن نتعامل مع نصوصه أن ننظر إلى ما وراءها فهي جزء من هذا النص.

ونبه البشري إلى ما نشاهده ونسمعه من فتاوى تصل إلى حد التناقض، ففوائد البنوك مثلا حلال، وحرام، والسلام مع إسرائيل حلال، وحرام ! وأرجع هذا التناقض إلى الطرائق التي تصاغ بها الأسئلة، والكيفية التي تعرض بها الأمور.

إشكالية الدولة

أمّا مصطفى منجود (أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة) فقد توقف عند إشكالية الدولة في أيامنا، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة وما صاحب ذلك من دعاوى : النظام الدولي الجديد والشرعية الدولية، ونهاية التاريخ، والعولمة. كل ذلك كان وراء تعرية الدولة حتى أصبحت عند بعضهم شراً لابد منه، بل شر يجب تحجيمه تمهيداً لإسقاطه والعلو فوقه، تارة باسم الإنسان العالمي، وأخرى باسم الإقليمية الجديدة، وثالثة باسم مقتضيات العولمة. وبالمقابل ارتفعت أصوات من دول الجنوب تدعو إلى إعادة الاعتبار للدولة، لكن الآراء انقسمت، ففي حين ينادي البعض بالمرابطة على الثغور القديمة في إعادة النظر لما جرى للدولة تأصيلاً وحركة وممارسة، يرى فريق ثانٍ أن الحل في فتح الأبواب المعاصرة وإن تحطمت القيود التراثية وتجاوزت أصولها التشريعية والدينية. ويذهب فريق ثالث إلى الوسطية باستدعاء الثوابت التراثية، والانفتاح على المستجدات العصرية.

وقد أعلن «منجود» انتصاره للتراث السياسي الإسلامي المستهدي بالأصول المنزلة في بناء الدولة وحل مشكلاتها، كأنه انحاز للمنادين بالمرابطة، ففي رأيه أن المرابطة ظُلمت كثيراً من عدة نواح: ناحية فهم التراث وحدوده ومصادره، وناحية كيفية توظيفه واستدعائه في بناء الدولة، وناحية عدم التفرقة بين تقديره وتقديسه. وانطلاقاً من ذلك حدّد عدداً من الإشكاليات المنهاجية في دراسة وبناء الدولة

كوحدة للعلاقات الخارجية في الإسلام، وبعض مداخل البحث عن الدولة في الأصول المنزلة والمصادر التراثية، ومفهوم هذه الدولة ودلالاته، والاختصاص العقدي لها، والاختصاص السياسي في ممارسة السلطة، والاختصاص البشري، والاختصاص الإقليمي.

ولعل أهم الإشكاليات التي بحثها تلك التي تقول بخلواً الإسلام من أي حديث عن السياسة، فالإسلام دين لا سياسة فيه. وهنا انتصر لمقولة أن الإسلام دين ودنيا، وعليه فلابد من تحرير وتحقيق مفهوم الإسلام، للرد على هذا الفهم المغلوط والجاهل والمشوه لحقيقة الدين الإسلامي. ولا شك أنه بذلك يقول بما يذهب إليه الإسلاميون، وهو ما تفيده النصوص المنزلة، ثم النصوص التراثية التي قامت عليها، كما تؤيده الوقائع التاريخية والأحداث التي شهدها التاريخ الإسلامي منذ اليوم الأول لانطلاق الإسلام.

وإذا كان الأمر كذلك فإن من الطبيعي أن يسوق الإشكالية الأخرى، إشكالية طبيعة الدولة الإسلامية في التعامل الخارجي، ويخلص منها إلى إثارة تساؤل خطير: هل الدولة القومية التي نحيا في ظلالها إسلامية؟ وكانت الإجابة صعبة، فرتبها على الإجابة على تساؤل آخر أكثر أهمية: ما العلاقة بين الدولة الإسلامية في البناء والتصور والسيرة، والدولة القائمة في حياة المسلمين، وأيهما يحكم الآخر كنموذج قياسي؟

إنها تساؤلات من الصعب الإجابة عليها، لأنها مرتبطة بواقع تضرب جذوره في أعماق ما يزيد على قرن من الزمان، وآفاق مستقبلية يمسك بزمامها قطب وحيد، وأمور كثيرة متشابكة ومعقدة تعقيداً شديداً.

على أن ذلك لم يمنع الباحث من أن يثير إشكالية أخرى متعلقة بكيفية استدعاء التراث السياسي الإسلامي في بناء الدولة كوحدة للعلاقات الخارجية، وأثار في هذا السياق سؤالين: ما هو التراث الذي سيستدعى؟ وما هو المنهج في ذلك ؟ وعنهما تتفرع أسئلة عديدة.

وعلى كل حال فإن «منجود» الذي أثار كثيراً من الأسئلة في ثنايا بحثه، ختم

بثلاثة أسئلة : هل إلى تنسيق بين فكر الدولة وحركتها من سبيل؟ وهل إلى إعادة الاعتبار لمصادرنا التراثية في إبداع هذا التنسيق من سبيل ؟ وهل إلى وعي بقضيتي التنسيق ورد الاعتبار من سبيل؟

خلاصة القول أنه قد آن الأوان لتدارك ما أصاب الدولة في الجنوب، وفي قلب دول عالمنا الإسلامي من ضعة وضعف وهوان وتبديد للدور والوظيفة والمكانة إن بفعل الاستبداد والكبت والهدر، أو بفعل ضغط الآخر والاستجابة لدعاواه ولو كانت زيفاً. لابد من إعادة النظر في فقه الدولة داخلياً وخارجياً، فالمسألة لم تعد اختياراً، فإما تجديداً واجتهاداً يحافظ على ما تبقى من اختصاصات، وإما إعلان استسلام بعد ارتضاء الجمود والسكون والموت البطيء.

القراءات الحفرية والإحيائية

سيف الدين عبد الفتاح (أستاذ العلوم السياسية في جامعة الشيخ زايد - دبي) دخل رأساً في إشكاليات تراث العلاقات الخارجية، وحددها في أربع: التعريف والتصنيف والتوصيف والتوظيف. وللتعريف إشكالاته، وللتوصيف امتداداته، وللتصنيف تعقيداته، وللتوظيف متطلباته. التعريف يقدم الحدود، والتوصيف يرسم الخرائط، والتصنيف يميز جوهر التصنيف والقيم الكامنة فيه وعناصر التغير والتبدل الموجودة بالواقع، والتوظيف يقوم على الإدراك الواعي، ويتم من خلاله التحرك نحو التراث وبيئته والواقع ومقتضياته في تفاعل يؤدي إلى إحياء هذا التراث، وجعله جزءاً من نسيج الحاضر، وداعماً للمستقبل.

أكد «سيف» أهمية أن تحل القراءات الإحيائية لهذا التراث محل القراءات الحفرية، التي تحنط الأفكار، وتكرس ثقافة القبور، أما الأولى فهي التي تتعامل مع الأفكار وهي في حالة الحركة لا السكون، وهي التي اعتمدها السلف الصالح، فصبغت أعمالهم جميعاً، وعرفوا الشريعة كالجملة الواحدة. واستمرار النهج الحالي في التعامل مع التراث سيؤدي إلى أن تصبح القطيعة معه ليس مجرد موقف فكري، بل حالة واقعية يستحيل الانفكاك من أسرها أو الانعتاق من تصوراتها ومآلاتها.

إن لغة العلاقات الدولية ومفرداتها قد تجاوزت ذلك التراث، فكيف يمكننا أن

نحقق التواصل والوصل والاتصال التراثي من خلال فهم الإشكاليات، تعريفاً وتوصيفا وتصنيفاً وتوظيفاً ؟

يبدو أن «سيف» ينطلق هو الآخر من الإيمان بالتراث، فالمشكلة ليست في التراث، ولكن في طبيعة قراءتنا له، وهذه القراءة هي التي توطن النظرة السلبية له بما تعنيه من انفعال به، وانفصال عنه، وتجهيل به، وإغفال له، وتناف معه، وتشويه له، وتكون النتيجة القطيعة المعرفية. أو توطن النظرة الإيجابية له، بما تعنيه من نظرة علمية منهجية، ووعي، واتصال، وبناء للذاكرة، وتكافل وتكامل، واصطفاء، وتكون النتيجة التواصل المعرفي والتوظيفي للتراث.

والنظرة السلبية للتراث أو القراءة السلبية له ليست نظرة ولا قراءة واحدة، فقد عدّ «سيف» عشرين قراءة: قراءة التسيس، والانحدار، والاستظهار، والتبني والتغني، والهدم، والأكفان أو القبور، والافتخار، والإهدار، والاجترار، والمؤامرة، والانكسار (الواهنة)، والاندثار، والتبديد والتقليد، والتحميل والتحيز، والتجني، والأماني والانتظار، والقراءة الآنية، السائرة، والظالمة.

كما أن النظرة الإيجابية أو القراءة الإيجابية أيضاً متنوعة (عشرون قراءة): قراءة التأسيس، والسياق (المسار) والافتقار، والفحص والتأني (القراءة الفارقة)، والعمران، والإنذار، والاستثمار، والاستحضار، والسنن، والعزة والانتصار، والنباهة، والتجدد والاستمرار، والتجديد، والتأصيل والتفضيل، والتحدي، والمستقبل، والقراءة البانية، والناقدة والكاشفة، والعالمة، والاستراتيجية والحضارية.

إن العلاقات الدولية في عالمنا المعاصر وتشابكها وتعقيدها وحيرتها واختلاطها وفوضاها، وحال العرب والمسلمين الذي وصل إلى أدنى مستوى عبر تاريخهم الطويل، كل ذلك يجعل من اللازم أن نلجأ إلى منظومة القراءات الإيجابية له، ونبتعد عن المنظومة الأخرى.

والحق أن هذه القراءات التي أطنب «سيف» في تفريعها وتوصيفها ليست مرتبطة بتراث العلاقات الخارجية وحده، ولكنها قراءات محمودة أو مذمومة، مطلوبة أو منبوذة، مع التراث كله، فلنعد إلى الإشكاليات الأربع، ولنبدأ بإشكالية

التعريف، فنجد أن تحتها عدداً من الإشكاليات: تعريف السياسي والعلاقات الدولية، ومفهوم العلاقات الدولية، ومفهوم العلاقات الخارجية، ومفهوم الأمة والإسلامية، ومفهوم العالم الإسلامي، والعلاقة بين الداخل والخارج، والدولة القومية، والنظام الدولي والعولمة.

أما إشكالية التصنيف فتحتها: تصنيف الدور، وتأسيس العلاقة (السلم - الحرب)، والقيم وتصنيف التوجهات (المثالية والواقعية)، والتعدد والوحدة، وكثافة العمران وكثافة الدمار الشامل، والضغوط الحضارية، والتصنيف المقاصدي (تصنيفات العلم).

فإذا انتقلنا إلى إشكالية التوصيف وجدنا: وصف الحقل المعرفي والعلاقات البينية بين المصادر، وخريطة المصادر المباشرة وغير المباشرة بين التوسعة والتضييق، وفقهنة العلاقات الدولية في الإسلام والضغوط التراثية، والقيم والتراث، والدين والتراث، والرؤى الاستشراقية.

وفي إشكالية التوظيف نرى: رؤية العالم والعلاقة بين الحضارات، وتحليل النصوص وضرورات تأهيل الفكر، وحقوق الإنسان والمدخل المقاصدي (توظيف المصادر غير المباشرة)، والفتاوى التراثية والفتاوى المعاصرة (استدعاء التراث)، والذاكرة الحضارية والتحديات المعاصرة، وهجرة العقول والتراث الحضاري، والإسلام والغرب، ومنهجية التوظيف ومقتضيات التجديد، وعملية البناء المفاهيمي.

هي إشكاليات عديدة متشابكة، ليس بالإمكان فصلها، أو النظر إلى بعضها وإهمال بعضها الآخر، وهي جميعا التي تتيح لنا التعرف على الخريطة التراثية، وهي في حالة انفتاح كاملة على متغيرات الخريطة الدولية المعاصرة، بما يحقق فهماً حقيقياً للماضي والحاضر والمستقبل معاً.

وعلى الرغم من ذلك فإن «سيف» يختم بسؤال يبدو لي بعد كل ما قال في غير موضعه، إذ يقول: وقد ينازع البعض: ما علاقة تراث حقبة قد مضت بالخريطة الدولية المعاصرة؟ ويجيب: أظن أن هذه المنازعة تنبع ليس فقط من اتخاذ موقف سلبي من التراث ومن قراءاته المتعددة، وإنما تنبع من عدم فهم لتأثير التراث في

المعاصر، وتأثير المعاصر على التراث وذاكرته ومقدراته. وينبع ذلك من عدم إحسان القراءة للخريطة التراثية والخريطة الدولية على حد سواء.

وإنما قلت: سؤال في غير موضعه، لأن هؤلاء البعض من السائلين هم - بلا شك - من الذين بنوا سدوداً تجعل من المستحيل لحواسهم أن تتصل، بل أن تتواصل مع هذا التراث، أو ترى فيه شيئاً ذا بال في معترك الحياة العصرية، ولذلك أسباب ليس هذا موطن تفصيلها.

المصادر المباشرة وغير المباشرة

واقترب «نصر عارف» (أستاذ العلوم السياسية في جامعة الشيخ زايد - أبوظبي) في بحثه من المصادر المباشرة وغير المباشرة لتراث العلاقات الخارجية في الإسلام، فأكد أن الواقع وتغيره هو الأساس الذي أدى إلى بروز مسائل وقضايا كثيرة جداً سعى العلماء للإجابة عليها، ومن خلال التراكم والتفكير المنهجي نشأ العلم، وهذا يعني أن تشكل أو تشكيل هذا العلم تم في ظل ظروف معينة ومحددات فكرية ومنهجية وواقعية معينة، وهذا بدوره يعني بداهة ضرورة فهم هذه الظروف واستيعابها، حتى نستطيع استيعاب العلم من ناحية، والإفادة منه في واقعنا المعاصر من ناحية أخرى.

ولا شك أن هذا صحيح، وهو يعيدنا إلى ما سبق أن أشار إليه المستشار البشري من ضرورة التمييز بين فقه النظر وفقه الواقع من ناحية، والربط بينهما من ناحية أخرى، على أنه لا يجوز أن يغيب عنا أن الظروف الواقعية والمحددات الفكرية ترتبط بالحركة أو «التكتيك» أو العمل الإجرائي، بعيداً عن دائرة الغايات أو الاستراتيجيات أو الثوابت التي لا يجوز تحويرها أو تلوينها أو اختزالها، إذ إنها تمثل أسساً لا تقبل العبث.

نعود إلى المحددات التي نشأ تراثنا عنها في العلاقات الخارجية بتوجيه منها، فنجد أن «نصر» رصد منها: أن هذا التراث هو فكر قوة عظمى، وأنه فصّل بوضوح في تعامله بين مستويين: مستوى الدول، ومستوى الشعوب، وأنه لم يعرف غير شكلين من أشكال التعامل: الحروب، أو المعاهدات، فلم تكن العلاقات كما هي

اليوم شديدة التعقيد تشترك فيها كل النشاطات البشرية، وأن مفهوم الحرب كان هو السائد، أما السلم فقد كان حالة سلبية لا أكثر، وأن العلاقات كانت تتم في إطار ثنائي، فلم يكن هناك نظام دولي متعدد الأطراف، وأن المشروعية العليا كانت للدين، وأن فكر العلاقات الخارجية كان يدمج بين التنظير والتثوير، أو بين الصياغة القائمة على أسس شرعية وقانونية والصياغة العاطفية المحركة للجماهير، بعيداً عن التناول الأكاديمي الهادئ. وهذا ما يفسر لنا غلبة المصادر المتعلقة بالجهاد على غيرها.

هي سبعة محددات أساسية، يعد فهمها ضرورة لفهم هذا التراث، ومن ثم التعامل معه والإفادة منه والوعي بالطرق التي يمكن بها استدعاؤه دون إفراط أو تفريط. وأحسب أن هذه المحددات مسبوقة أو تقوم على أرضية عامة لابد من أن تكون في الحسبان، وهي أن الحركة في الحياة عامة، ومنها العلاقة مع الآخر، «رسالة» أولاً وأخيراً. ومن هنا جاء الفصل بين الدول والشعوب، وجاء مفهوم الحرب بالرؤية الإسلامية.

إن تراثنا في العلاقات الخارجية موزع على مصادر مباشرة وغير مباشرة، والفصل لا يعني - كما رأى نصر - أفضلية للمباشر على غير المباشر، وهذا الأخير يشمل تفاسير القرآن الكريم، وشروح الحديث الشريف، وكتب السيرة النبوية، والفقه، وبخاصة الموسوعية منها، والتاريخ، والدواوين، والخراج، وأدب الرسائل والرحلات. ويبدو أن نصر مدرك أن ماعدّه ليس كل شيء، لذلك قال : وخلاصة القول: أن المصادر غير المباشرة قد تتعدد لتشمل العديد من فروع العلوم الإسلامية، حيث تعتمد على بعضها البعض بصورة تجعل من باقي العلوم مصادر غير مباشرة لكل علم على حدة.

وأحسب أن المسكوت عنه يدخل فيه كتب الموسوعات العامة، وهي صنف رئيس في التأليف العربي الإسلامي يشغل مساحة مهمة من خريطة المعرفة، ومنها على سبيل المثال: «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» للقلقشندي، كما يدخل فيه كتب الأخبار، ومنها «عيون الأخبار» لابن قتيبة (ت 276 هـ)، وهي أيضاً صنف من التأليف له طابعه واستقلاليته.

وإذا كان نصر قد ذكر أدب الرسائل، والرحلات، وهي مظنة قريبة للعلاقات الخارجية، فإن من الضروري أن لا ننسى كتب الأدب لأنها قد تغيب عن البال، وهي أنواع، فمنها الموسوعات الأدبية، ومنها تلك التي تقرب من كتب الأخبار التي سلفت الإشارة إليها، كما لا ننسى تلك الكتب التي تدخل في ما يسمى اليوم بعلم الاجتماع، وفي هذا الإطار نذكر مقدمة ابن خلدون (ت 808 هـ)، وأخيراً وليس آخراً كتب الفلسفة، فنحن نعلم أن الفلاسفة بدءاً من أفلاطون وأرسطو، مروراً بالفارابي وابن رشد وابن خلدون، ثم هوبز (1679م) ولوك (1704م) وهيجل 1831م) لهم تأملاتهم السياسية التي حاولوا فيها وضع أسس للتنظيم السياسي، وأهداف الناس، ويدخل في ذلك بالطبع التأمل في علاقة الجماعة التي ينتمون إليها مع الجماعات الأخرى، وربما تجاوزوا ذلك إلى وضع أسس عامة مثالية (طوباوية) لعلاقات الناس جميعاً مع بعضهم، في السلم والحرب، وصولاً إلى السعادة التي هي غاية الإنسان.

أما المصادر المباشرة لتراث العلاقات الخارجية فقد لاحظ «نصر» أن الحديث عنه تشوبه درجة عالية من الافتراض، بل التعسف في التصنيف، لأن معظمها هو عبارة عن عناوين تم رصدها وتتبعها في المصادر، ولم يقم بقراءتها وتحليلها، ثم تصنيفها، صحيح أن العناوين قد تعبر عما تحتها، لكن ذلك ليس لازماً.

لقد اعتمد «نصر» في حصر المصادر المباشرة على قراءة كشف الظنون لحاجي خليفة، وذيليه للبغدادي، متكئاً على خبرته، وبحث له سابق. وكانت الثمرة (79 كتاباً)، صنفها على النحو التالي : الأسس العامة للعلاقات الخارجية (8 كتب) تنظيم العلاقات الخارجية وقت السلم (8 كتب)، تنظيم العلاقات الحربية (9 كتب)، تاريخ العلاقات الحربية (14 كتاباً)، الجهاد (40 كتاباً).

إن هذه القائمة الحصرية التي أعدها «نصر» تعدّ نواة لببليوجرافيات شارحة وشاملة إلى حد ما، كتلك التي أعدها من قبل للتراث السياسي عامة، فنحن نعلم أن ثمة كتباً أخرى أتمت كشف الظنون وذيليه، واستدركت عليها، كما أن هناك فهارس وببليوجرافيات ومصادر متنوعة لابد من العودة إليها في هذا الصدد.

على أنه ينبغي ألاّ ننتقل إلى نقطة تالية قبل أن نشير إلى أن المصادر غير المباشرة التي سبقت الإشارة إلى بعض ما يندرج تحتها عن علوم ومعارف رئيسة ليست كل شيء، فثمة مصادر يصعب أن تدرجها في إطار علم ما كالتاريخ، أو الفقه، أو الفلسفة، بل إنه لا يمكن أن تنطوي تحت ما يسمى بالموسوعات. ونضرب مثلاً على ذلك بـ«تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحِرف والصنائع والعمالات الشرعية» لعلي بن محمد بن مسعود الخزاعي، المتوفى 789هـ، هذا الكتاب اعتمد على التفاسير وأحكام القرآن وكتب الحديث وشروحها وكتب الغريب وضبط الأسماء والأنساب، والفقه، وأصول الفقه، والأوزان، والأكيال الشرعية، والتصوف والوعظ، والسيَر والتواريخ، واللغة والعربية، والأدب، والأشعار، وكتب أخرى. صحيح أن الموضوع يتناول الحرف والصنائع والعمالات، مما قد يشير إلى أن الموضوع اجتماعي، لكن طريقة المعالجة والعرض والتناول لا تدخله في ذلك، فهو يعرض للحرف مما يتصل بها، ليس من زاوية كونها نشاطاً اجتماعياً، ولكن من زوايا عديدة لغوية وخبرية وتاريخية ودينية وحديثة..! وفي هذا السياق يورد أبواباً تدخل في علم السياسة عامة، والعلاقات الخارجية خاصة، ومن ذلك باب فيه ستة فصول : في بعث الرسول في الصلح، وفي بعثه بالأمان، وفي الرسول يبعث إلى الملك ليبعث من عنده من المسلمين، وفيه يبعث إلى الملك وليزوج الإمام، وفيه يبعث بالهدية، وثمة جزء (الخامس) من الكتاب يتضمن (45) باباً في ما أسماه العمالات الجهادية وما يتشعب عنها وما يتمثل بها، ومنها مثلاً: الإمارة على الجهاد، وصاحب اللواء، وانقسام الجيش، وصاحب الخيل، وصاحب السلام، وحامل الحربة، والتجسس، وصاحب الجزية، ومتولي خراج الأرضين ... إلخ.

هذا الكتاب وغيره يوسع بلا شك دائرة المصادر غير المباشرة، ويلقي عبئاً ثقيلاً على الدارسين لتراث العلاقات الخارجية.

صورة التراث وحضوره

نقل حامد عبد الماجد (أستاذ العلوم السياسية في جامعة القاهرة) الموضوع نقلة جديدة في تعرضه لصورة هذا التراث وحضوره في الدراسات العصرية على

صعيدين: صعيد الكم، أي وزن هذا الحضور وصوره المختلفة عملياً، وصعيد الكيف، أي فعاليته، توصيفاً وتحليلاً وتفسيراً وتقييماً.

أما صورة هذا التراث فقد رأى أنها تتمثل في ستة اتجاهات رئيسة:

- الدراسات الفقهية والتاريخية التقليدية، وهي أكثر الاتجاهات حضوراً من خلال رافدين: طباعة النصوص الفقهية والتاريخية وإعادة نشرها، والكتابات التي تقوم على منهجية استدعاء واسترجاع كامل الخبرة التراثية. هي مجرد شروح على متون التراث. وقضيتها المحورية تقسيم المعمورة إلى دارين: دار الإسلام، ودار الحرب أو الكفر.
- الدراسات السياسية الإسلامية الحركية. ويلي سابقه في الحضور. وتعبّر عنه كتابات سيد قطب والمودودي، ومن قبلهما البنا. ويقوم على أربعة مفاهيم: عالمية الإسلام، وجاهلية العالم، والجهاد، والسلام. وهي مفاهيم يرى «حامد» أنها تحجب المفاهيم العملية والتعامل الواقعي مع النظام العالمي، ومن ثم القدرة على التأثير به وتغييره أو تطويعه، ذلك لأنها ترفض رفضاً قاطعاً هذا النظام العالمي. وهو ما يعكس عدم القدرة على التعامل معه.
- التناول التقليدي مضموناً والمعاصر شكلاً. ويحتل موقعاً وسطاً بين سابقيه، ويقوم على أساس التوفيق. وتجديده يقتصر على النواحي الشكلية غالباً. ويمثله «محمد مهدي شمس الدين والسنهوري والقرضاوي».
- الاتجاه الاستشراقي التقليدي المتجدد ويستند إلى قراءة ثقافية استشراقية لعالم الإسلام وواقعه. وتمثله كتابات «برنارد لويس وصموئيل هنتنجون»، التي تصف الإسلام بأنه عدو الغرب، وأنه دين عدواني، وأن الصراع معه حتمي.
- التناول التاريخي الاجتماعي الاستشراقي الحديث. ويعدّ «رضوان السيد» أحد رموزه المهمة. ويقوم على أن علاقة المسلمين بغيرهم ينبغي أن تقوم على أساس الدعوة والاتصال والإقناع، وأن الأداة الأساسية لذلك هي السلام.
- الدراسات السياسية الأكاديمية. وقد رأى «حامد» أن هذا الاتجاه هو وحده الذي يقوم، أو ينطلق من فقه الأرضية العلمية لعلم العلاقات الدولية المعاصرة خاصة والدراسات السياسية عامة. وفي إطار ذلك يحاول الوصول بطريقة منهجية إلى ما يسمى «رؤية إسلامية المعرفة».

وإذ كنا نوافق «حامد» إلى حد ما على أن هذا الاتجاه الأخير ينطلق من فقه الأرضية العلمية لعلم العلاقات الدولية المعاصرة، فإننا لابد أن نشير من باب الأمانة والدقة إلى أن الدراسات السياسية الأكاديمية لا تزال تسكن في أبراج عاجية، فهي بعيدة عن هموم الناس وواقعهم، وهي مشغولة غالباً بقضايا ومباحث أكاديمية صرفة، كثيراً ما تكون صدى لاهتمامات الفئة أو الشريحة المثقفة. ويزيد الأمر حدة تلك الطرائق التي يستخدمونها في العرض والدرس، واللغة التي يُصبُّ فيها ذلك كله.

كما يؤخذ على أصحاب هذا الاتجاه – في ما نرى – عدم تعمقهم في الدرس التراثي، وفقدانهم في الأعم القدرة على التواصل الحقيقي مع المصادر التراثية، وسبر أغوارها، وتمثل مقولاتها. وقد قلنا في الغالب الأعم؛ لأن هناك فئة قليلة لا ينطبق عليها هذا الحكم.

ويبدو مصداق ما قلناه في ترتيب هذا الاتجاه، فهو السادس، مما يدل على محدودية تأثيره، ودورانه في فلك أصحابه. ويبدو أيضا أن فعالية هذا الاتجاه لن تتحقق بدون أن يلتصق أكثر بالمشكلات الساخنة من ناحية، وتقديم قراءة جديدة للعلاقات مع الآخر تضع في حسبانها التصدي للمستشرقين المغرضين والمتحاملين، وتقوم على الاستناد إلى التراث وفهمه والإفادة مما يملكه من رؤى وخبرات.

عن فعالية تراث العلاقات الخارجية رأى «حامد» أن هذه الفعالية تمثلت في مستويات عدة: مستوى التحليل، ومستوى الموضوعات الأساسية، ومستوى النظريات الجزئية والكلية، ومستوى المنهج .. إلخ. وبسط الكلام في هذه المستويات جميعاً لا يتسع له المقام، ولذلك نرصد أهم النقاط، نقاط الفعالية تلك في أن هذا التراث تجلى في بناء الإطار القيمي للدراسات المعاصرة في الرؤية الإسلامية من حيث العالمية والخصوصية الحضارية، كما تجلى في تحديد الوحدات التحليلية للعلاقات الدولية، مثل وحدة مفهوم الدولة الإسلامي، وموضع الظواهر الجديدة والقوى غير الحكومية، وأثار إشكاليات عديدة، منها إشكالية العلاقة بين النص والواقع، وأعلى مكانة الأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات

الدولية، ودفع بالنماذج التاريخية والفكرية إلى ساحة الدرس، وأثرى أدوات التعامل مع الواقع الدولي.

المصادر الفقهية

عاد «محيي الدين قاسم» (أستاذ العلوم السياسية في جامعة الشيخ زايد - دبي) إلى المصادر التراثية، وتحديداً الفقهية، وأرجع إلى الاجتهاد الفضل في تنمية الفقه الإسلامي، ومدّ آفاقه إلى شتى المجالات. ولما كان مفهوم العلاقات الخارجية متركزاً في فجر الإسلام على مفهوم الجهاد، فإن البحث عن المصادر الأولى يتوجه إلى فئتين من الكتابات:

السيرة النبوية وما فيها من مغاز وفتوحات، والسير أو تصرفات الدولة في علاقاتها الخارجية، وبدأت بكتاب السير للأوزاعي (157هـ) . وإذا كان بعض الفقهاء قد اقتصر على السرد التاريخي لهذه السير والمغازي، فإن بعضهم الآخر تجاوز ذلك إلى استنباط المبادئ الشرعية وتقعيد القواعد، فأمكنهم بناء نظرية لها معاييرها وقواعدها وتطبيقاتها.

وفي نهاية القرن الثاني الهجري ظهرت مجموعة أخرى من المصادر، غير كتب السيرة والمغازي، وكتب السير، تمثلت في كتب الخراج والأموال، وكان باكورتها «الخراج» لأبي يوسف.

ولاحظ محيى الدين قاسم أنه بعد ظهور كتب الخراج والأموال بدأت كتابات السير والفتوح بالتناقص، في حين تزايدت كتابات الجهاد من خلال المؤلفات الفقهية العامة، أو تخصيص كتب مفردة، من مثل كتاب الجهاد لعبد الله بن المبارك المروزي (ت 181هـ).

كما لاحظ أن الكتابات الأولى حول العلاقات الخارجية في الفقه الإسلامي مرت بمراحل : كتابات السير والفتوحات والمغازي كانت تدمج التاريخ بالفقه، النمو والظهور التدريجي لنظرية الجهاد ارتبط بتطورات العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، فلما توقفت حركة الفتوحات اتجه الفقه إلى التركيز على المشكلات العملية، مثل وضع الأراضي المفتوحة، أبواب السير في المؤلفات الفقهية العامة

شكلت قسماً ثابتاً إلى حد كبير منها، استقرار العلاقات على الحدود والتحول إلى فقه المرابطة والثغور أدى إلى ظهور مفاهيم دار الإسلام ودار الحرب في الكتابات الفقهية.

كتب السِيَر أو أبواب السير كانت ترد ضمن أبواب الجهاد أو السير، وقد تلحق في بعض الكتب بالعبادات تعبيراً عن المكانة السامية للجهاد، أو بأبواب المعاملات، أي أنها ظلت جزءاً من الأحكام الفقهية الداخلية التي يلتزم بها المسلمون، دون الوضع في الحسبان موقف الآخر. وكان يندرج تحت كتاب الجهاد ما يتصل بأدبيات الجهاد وسير الحرب، ومسائل الأمان والآثار المترتبة على القتال من غنائم وفيء ونكث للعهد وهدنة.. وقد تفرد بعض الكتب كتاباً أو باباً خاصاً للجزية يندرج تحته دخول المستأمنين للتجارة وأقسام أنصار المسلمين ودار العهد.

إن استقلال كتب «السِير» يرجع الفضل فيه إلى الإمام الأوزاعي الذي يعد من أقدم الفقهاء اهتماماً بالموضوع، إلا أن التطور الكبير في دراسات السير تحقق على يد الإمام محمد بن الحسن الشيباني وهو ما سنعرض له بتفصيل من خلال بحث رضوان السيد.

وثمة نوع آخر من التأليف عرض له محيي الدين هو ما يعرف بكتب الخراج، وقد بدأ شأنه شأن كتب السير جزءاً من المؤلفات الفقهية العامة، أو كتب الفتوحات، أو الكتابات التاريخية، أو الجغرافية، أو كتب السير والأعلام والخطط، إلى أن جاء أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة، وأفرد كتاباً مستقلاً للموضوع «كتاب الخراج»، ثم جاء يحيى بن آدم القرشي «كتاب الخراج» أيضاً، ثم ابن رجب الجنبلي «الاستخراج لأحكام الخراج».

وثمة نوع ثالث ، هو كتب الأموال، وأهمها على الإطلاق كتاب القاسم ابن سلام (ت224هـ) وتلاه ابن زنجويه (ت 251هـ) وإسماعيل بن إسحاق الجهضمي (ت 282هـ) وعبد الله بن محمد بن حيان الأصبهاني (ت 369هـ)، وأحمد بن نصر الداودي (ت 402هـ).

هذه الكتب جميعاً خرجت من رحم كتب الفقه العامة، وناقشت جميعاً

العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في موضوعات عديدة، ومن زوايا مختلفة.

الرحلات والأدب الجغرافي

خرج يوسف زيدان (مدير المخطوطات في مكتبة الاسكندرية) من إطار المصادر الدينية بأنواعها المختلفة، وتوجه إلى كتب الرحلات، واختار رحلتين، هما : رحلة ابن بطوطة المعروفة بـ«تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، ورحلة خير الدين التونسي التي أسماها «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». الأولى قديمة، والثانية حديثة نسبياً، ولم تحظ بالشهرة التي تستحقها. ولكن لماذا اختار هاتين الرحلتين تحديداً؟

ذكر يوسف أربعة أسباب : الفارق الزمني الكبير بين الرحلتين، الذي يتيح ملاحظة تطور مفهوم الرحلة، وما ترتب على ذلك من تغير في مفهوم التعامل مع الآخر. والاختلاف الجذري بين أهداف الرحلتين. ابن بطوطة يرحل لغرض ذاتي هو الحج، فيقضي ربع قرن يجوب البلاد، والتونسي يخرج لهدف محدد بتكليف رسمي. والاختلاف الأساسي بين الرجلين، فالأول رحالة مغامر، والثاني رجل دولة وسياسي ودبلوماسي محترف. وأخيراً اختلاف طبيعة النص، نص ابن بطوطة سردي حكائي لا يخلو من غرائبية بادية عن ناحية، وتستند إلى مشاهدات خاصة، شكك بعضهم فيها. ونص التونسي علميٌ رصين يعتمد التحلي للنظم السياسية، ويسعى للإصلاح الإداري، ويقوم على الوقائع والاستشهادات الكثيرة.

ولما كانت الموازنة بين المرحلتين من جميع الوجوه صعبة، نظراً لاتساع المطلب من ناحية، والخروج من الغاية من ناحية أخرى، فإن يوسف زيدان ركز على الجانب الدبلوماسي، فانتهى إلى أنه كان مفقوداً تماماً عند ابن بطوطة، فهو ليس مبعوثاً ولا مكلفاً، ولكنه امتاز بمهارات دبلوماسية تلقائية، أما التونسي فهو دبلوماسي منذ اليوم الأول لرحلته. وإذا كان ابن بطوطة قد عاد ليكتب تقريراً سياسياً في فحواه، فإن التونسي انتهى جغرافياً ومصلحاً اجتماعياً.

وسجل يوسف مفارقة غريبة، فالتونسي السياسي المحنك والدبلوماسي المحترف يفتقر إلى ما تحتاجه هذه الصفات، ويقضي حياته في صدامات متوالية

مع أهل زمانه، على حين أن ابن بطوطة المغامر يستخدم الوسائل الدبلوماسية والمعالجات السياسية، فيجد القبول ويحظى بثقة الكبراء، حتى إن سلطان الهند يوفده بهدايا إلى ملك الصين.

إن رحلة ابن بطوطة تحفل بكثير من الجوانب الدبلوماسية، تخلو منها رحلة التونسي، الذي شده إعجابه بسلفه ابن خلدون إلى أن يجمع رحلته قريبة من «العبر وديوان المبتدأ والخبر» حتى إنه خصص مقدمة نظرية لكتابه متبعاً خطى المقدمة الشهيرة لتاريخ صاحبه.

لا شك أن ما قام به يوسف زيدان في ملاحقته لرحلتي ابن بطوطة والتونسي يدخل في إطار رصد العلاقة مع الآخر على الصعيد الفردي، وإن اختلفت ملامح هذا الفرد ومنطلقاته وغاياته، مما يضع خطاً جديداً، في لوحة العلاقات الخارجية التي تسعى الندوة لرسمها.

كتب السِّيَر

رجع رضوان السيد في بحثه الموسوم «كتب السير» إلى الموضوع الذي طرقه من قبل محيى الدين قاسم، لكنه ركز على نقطة غاية في الأهمية، هي نوع من التأليف تماماً لمصطلح العلاقات الدولية المعاصر. وهو فوق ذلك يعطي الموضوع بعداً أكاديمياً عندما لا يعرض لما هو معروف ومتداول من كتب السير، بل يقف وقفة طويلة عند نموذج أصيل ومتقدم لهذا اللون من التأليف هو كتاب محمد النفس الزكية، الذي لم يصل إلينا.

ولقد حدد رضوان السيد مفهوم السير اعتماداً على السرخسي (ت 483 هـ أو 500هـ) بأنه بيان سيرة المسلمين في معاملة المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد، والمرتدين، والباغين. وفي محاولته تأصيل التأليف في هذا الموضوع حَصرهُ في الحقبة الواقعة بين عشرينات القرن الثاني الهجري، ومطالع القرن الثالث، ونبه إلى أن اختفاء التآليف المستقلة في السير لا يعني أن الفقهاء عزفوا عن الموضوع، لكنهم قصروه على أبواب وفصول ضمن الكتب الفقهية، وإن كان الأحناف قد احتفظوا بعنوان «السير» في حين اختار غيرهم عنوان «الجهاد».

ولاحظ أن القرن الثاني الهجري قد شهد ظهور خمسة أصناف من التأليف في مسألة الحرب والسلم: كتب المغازي، وكتب الفتوح، وكتب الجهاد، وكتب الخراج والأموال، وأخيراً كتب السير. وهذا النوع الأخير هو الذي يُعنى بالتجربة الحية في ساحة المعركة، ففيه الكلام عن علاقات المجاهدين بقائدهم وبالدولة، وفي جواز الاستقتال أو عدم جوازه، وفي أحكام التعامل مع أصناف المقيمين على الجهة الأخرى، وفي سريان أحكام الإسلام على المسلمين وغيرهم في الجبهة، وفي الأنصبة من الغنائم، والأسرى، وفي السبي، وفي الرقيق وفي التعامل مع مزروعات أهل دار الحرب وحيواناتهم، وفي الصلح والعهد ومن يجريهما، وفي الدور الأخرى غير داري الإسلام والحرب.

وإذا كان مجيد خدوري قد قرر أن الشيباني (ت 189هـ) هو أول من ألف في السير، فإن رضوان السيد استظهر أن الأوزاعي (ت 157هـ) قد سبقه بنحو ثلاثين عاماً، ثم أضاف أنه في مطلع التسعينات من القرن الفائت توصل إلى أن محمد النفس الزكية (المقتول 145هـ) قد يكون أول من ألّف، أو أنه قرين الأوزاعي في ذلك.

وكان بدء حكاية ما توصل إليه أنه في شتاء 1989م أراه أستاذ الإسلاميات المعروف W-Madelung بأوكسفورد أوراقاً مصورة من «الجامع الكافي» في الفقه الزيدي المبكر لأبي عبد الله العلوي (ت 445هـ) قال: إنها تتضمن رسالة لمحمد النفس الزكية في «أحكام أهل البغي» وهم المعارضون السياسيون الذين يحملون السلاح ضد الدولة، وقد تبين له أن الرسالة عبارة عن استفتاءات أو أسئلة من الربيع بن حبيب صاحب النفس الزكية له عن قضايا تتعلق بأرواح المعارضين وحرياتهم وممتلكاتهم، يجيبه عليها إجابات تفصيلية تمتد على عشر ورقات. وظن رضوان السيد وقتها أن الرسالة عبارة عن برنامج سيرة قدمه النفس الزكية أواخر أيام بني أمية، كما كان يفعل الثوار، لكنه تبين بعد ذلك أن العلوي يورد آراء أخرى للنفس الزكية في غير أحكام البغاة تتعلق بدار الحرب ودار الإسلام والعلاقات بينهما، وينص أحياناً على أنها مأخوذة من كتاب السير لمحمد النفس الزكية، ثم اطلع على مخطوطة «الإفادة في تاريخ الأئمة السادة» لأبي طالب البطحاني

(ت424هـ) فرأى فيه إشارة واضحة إلى كتاب السير للنفس الزكية، وأكثر من ذلك أن جماعة من الفقهاء الحنفية وغيرهم يقولون إن الشيباني نقل أكثر مسائل السير عن هذا الكتاب.

كانت هذه إشارات وجَّهت رضوان السيد إلى تتبع شذرات كتاب النفس الزكية، فجمع منها زهاء ستين شذرة، معظمها يبحث في دار الحرب والجهاد، وأحكام البغاة، ولا تتعرض للمرتدين إلا في النادر، كما تبعد تماماً عن أهل الذمة.

على أن هذه الشذرات لم تمكن رضوان السيد من الحكم على الكتاب ترتيباً وتركيباً، أو علاقته بالشيباني أو غيره، لأننا - كما قال - لا نعرف مقاييس النقل والاقتباس لدى صاحبي الجامع الكافي والتحرير وغيرهما. يضاف إلى ذلك أن الجزء الخاص بأحكام البغاة يبدو مفصولاً عن بقية الكتاب، إذ هو مصبوب في قالب السؤال والجواب، كما أن المؤلفين غير الزيديين لا يعرفون عنه شيئاً ولا يذكرونه البتة.

كل ذلك جعل رضوان السيد يتردد في الحكم على الجزء الخاص بأحكام البغاة، فلم يقطع بكونه جزءاً من كتاب السير.

وأخيراً فإن الكتاب «تراث العرب والمسلمين في العلاقات الخارجية» حافل ببحوث أخرى، وعلى حاشيتها تعقيبات عديدة أثرت، وأضافت، وأعطت رؤى مختلفة، وأبعاداً غائبة.







مواجهة القرائين
مع فكر أبي الحسين البصري
(436هـ- 1044م)

سابينا شميدكه(*)



تـوارى المعتزلة كتيار فكري في مراكز العالم السني، حيث تمّ منعهم عملياً ابتداءً من نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وتوقف تداول تراثهم الأدبي ووصل الأمر في كثير من الأحيان إلى تدميره. لكن ما احتفظ به من فكر المعتزلة يرجع الفضل فيه إلى الإمامية والزيدية من الشيعة بالإضافة إلى رجال الدين اليهود وخاصة يهود القرائين. لذلك لدينا اليوم إمكانية لمزيدٍ من الاطلاع على مذهب المعتزلة كما لدينا إمكانية للحصول على كمية كبيرة من نصوص المعتزلة الصحيحة. هناك إشارات واضحة تدل على أن فكر المعتزلة كان له تأثير على فكر الإباضية والسامرة والمسيحيين دون أن نعرف بالضبط مَدَيات هذا التأثير وطرائق الاستقبال الخاصة. وفي مجال حفظ المواد النصّية الرئيسة للمعتزلة، فإن النشاطات العلمية للزيدية والقرائين تعتبر ذات أهمية خاصة. حيث إنهم يتبنون مذاهب المعتزلة إلى حد بعيد في تفكيرهم الكلامي الخاص، بل إنهم نسخوا

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة .

كميات كبيرة من نصوص المعتزلة بأسلوب منظم. ولا توجد دلالات حتى الآن على حدوث الشيء ذاته من قبل علماء الشيعة الإمامية.

هذا الاحتفاء بفكر المعتزلة عند الإمامية بدأ تقبّله في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي مع بني نوبخت وخاصة أبو سهل ابن نوبخت (توفي 331هـ/942م) والحسين بن موسى النوبختي (توفي ما بين 300هـ/912م و316هـ/923م). وبما أنه لم يتم حفظ أي من أعمالهم، فإنه يمكن جمع آرائهم من المؤلفات اللاحقة للإثنا عشرية. كان العالم الإمامي الأول الذي وقع تحت تأثير المعتزلة والذي تم حفظ جزء من أعماله هو الشيخ المفيد (توفي 413هـ/1022م) حيث خالف وجهات النظر الكلامية التقليدية لمعلمه ابن بابويه (توفي 381هـ/991م) وتبنى أكثر مذاهب أبي القاسم الكعبي البلخي (توفي 319هـ/931م) أحد مؤسِّسي المدرسة البغدادية المعتزلية. أما طلاب المفيد ومن بينهم الشريف المرتضى (توفي 436هـ/1044م) فقد تبنى مذهب مدرسة البصرة. وباعتباره تلميذاً لعبد الجبار بن أحمد الهمذاني (توفي 415هـ/1025م) -قاضي قضاة الري ورئيس البهشمية (أتباع أبي هاشم الجبائي) في زمنه- فقد تأثر المرتضى بصورة خاصة بتعاليم أبي هاشم الجبائي (المتوفى 321هـ/ 933م)، ومعه وصل الالتحام بين الإمامية والمعتزلة إلى شكله النهائي. وقبيل نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي، بدأ مذهب أبي الحسين البصري (توفي 436هـ/1044م) بالتأثير بصورة متزايدة على الفكر الكلامي الإثنا عشري. كان الإمامي الأول الذي تبنى مذهب أبي الحسين البصري هو سعد الدين محمود بن علي الحمصي (توفي بعد 600هـ/ 1204م). وتركت تعاليم وآراء أبي الحسين البصري بعد ذلك تأثيراً ملحوظاً على الفكر الإمامي الكلامي والذي كان من ممثليه الرئيسيين في القرون التي تلت نصير الدين الطوسي (توفي 672هـ/ 1274م) و ميثم بن ميثم البحراني (توفي 699هـ/1300م) والعلامة الحلّي (توفي 726هـ/ 1325م) والفاضل المقداد السيوري (توفي ٨26هـ/1423م).

أما العالم الزيدي الأول الذي وقع تحت تأثير كبير من المعتزلة فهو يحيى بن الحسين الملقب « بالهادي إلى الحق» (توفي 298هـ/911م) وهو حفيد القاسم بن

إبراهيم (توفي 246هـ/860م) وهو مؤسِّس الإمامة الزيدية في اليمن والذي تبع مذاهب مدرسة بغداد بالرغم من أنه امتنع عن بيان اتفاقه معها. وانتشرت آراء وتعاليم مدرسة بغداد بين أغلبية زيدية اليمن في القرون اللاحقة مثل أحمد الناصر وهو ابن يحيى المذكور (توفي 322هـ/934م) والإمام اليمني الحسين المهدي (توفي 404هـ/1013م). أما بين الزيدية من منطقة بحر قزوين فقد كانت مذاهب «مدرسة البصرة» الأكثر شعبية. ومن الواجب هنا ذكر الأخوين: البطحاني، والإمام أحمد بن الحسين المؤيد بالله (توفي 411هـ/1020م) وأبي علي بن يحيى بن الحسين الناطق بالحق (المتوفى 424هـ/1033م) والذين كانوا تلامذة أبي عبدالله البصري (توفي 369هـ/980م) والذي كان ينتمي بدوره إلى حلقة أتباع القاضي عبدالجبار في «الري». في حين بقيت مذاهب البهشمية هي السائدة بين الزيديين الذين تلوا ذلك. وهناك من كان يفضل مذهب أبي الحسين البصري مثل الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة (المتوفى 748هـ/ 1346م أو 749هـ/1348م).

تحتوي مخطوطات «لايدن» رقم 2587 على مؤلَّفٍ مجهولٍ من العقائد الزيدية وهو كتاب بعنوان: «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأُصول المسائل الدينية». يبين مايكل كوك في كتابه (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، كامبردج 2000م، ص 115- 118) أن هذا المخطوط بالتأكيد هو الجزء الثاني من كتاب يحيى بن حمزة «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية» (ولهذا فإنّ العنوان الذي أطلق من قبل عبدالله بن محمد الحبشي: مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، بيروت 1988 م، ص 630، رقم 31، ومن قبل أحمد الحسيني: مؤلفات الزيدية 1-3 مجلد رقم 2 ص122 سنة 1848م) غير صحيح.

وبالإضافة إلى تقبل مذهب فكر المعتزلة وخاصة البهشمية، فقد جمع علماء الزيدية بصورة منتظمة ونسخوا كتابات المعتزلة الصحيحة، وكانت هذه الحالة خلال القرن الرابع هجري/ العاشر الميلادي والخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي بين الزيدية من منطقة قزوين ومن القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي فما فوق وبين الزيدية في اليمن. بدأ الإمام اليمني أحمد بن سليمان المتوكل على الله (حكم في الفترة ما بين: 532هـ/1137م- 566هـ/1170م) وهو

من مساندي فكر المعتزلة، بعملية نقل واسعة للكتب الزيدية من منطقة قزوين إلى اليمن. وكان خليفته المنصور بالله عبدالله بن حمزة (حكم للفترة 583هـ/ 1187م– 614هـ/1217م) من المناصرين بقوة لفكر المعتزلة وواصل نشر وترويج فكر المعتزلة وتم قبولها رسمياً من قبل الزيديين من منطقة قزوين من خلال تأسيس مكتبة ثمينة في مدينة المنصور «الخزانة المنصورية السعيدة».

والشكر كله لمبادرة هذا الزيدي في تقديم وجمع نُسخ من نصوص المعتزلة والتي تم حفظ معظمها في اليمن، وفي أوائل عام 1950م تمّ الكشف عن كمية كبيرة من هذه المخطوطات وتم تصويرها بالمايكروفيلم خلال عملية استكشافية لمجموعة باحثين مصريين إلى اليمن. ومن بين المخطوطات التي تم تصويرها بالمايكروفيلم، مخطوطات كانت لأعمال مختلفة من ممثلين لمدرسة المعتزلة (البهشمية) ضمنها أربعة عشر جزءاً من أصل عشرين من المصدر الموسوعي كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل» لكاتبه القاضي عبد الجبار (الأجزاء 4-9, 11-17, 20) والتي تم تحقيقها ونشرها بعد ذلك في مصر. وتم العثور على كتابات أخرى لأتباع البهشمية في اليمن ومن بينها «شرح الأصول الخمسة» وهو تعليق على الأصول الخمسة للمعتزلة لعبد الجبار وهو أحد أتباع أبي هاشم ، (توفي 415هـ/1034م)، بالإضافة إلى نص تعليق على كتاب القاضي عبد الجبار، «كتاب المحيط» بتكليف من قبل أحد أتباعه الآخرين وهو ابن متّويه (توفي 429هـ/1076م) المسمّى كتاب «الجامع في المحيط بالتكليف».

حوالي نهاية القرن الخامس هجري/الحادي عشر ميلادي على الأقل، كان هناك عدد كبير من اليهود المتكلمين والذين كانوا من المتأثرين بمذهب المعتزلة البهشمية، من بين الربانيين نذكر على الخصوص صاموئيل بن خوفني (توفي 1013م) ومن بين القرائين البارزين لهذا الخط أبو يعقوب يوسف البصير (توفي 431هـ/1040م) وتلميذه يشوع بن يودع. وكما كانت الحال بالنسبة إلى الزيديين لم يكتب متكلمو اليهود في ذلك الوقت أطروحات لاهوتية أصيلة فحسب، بل نسخوا نصوص المعتزلة بصورة مكثفة– إما باللغة العربية أو العبرية. وتم العثور على أجزاء من تلك النسخ بين النصوص في جنيزة عزرا، وأكثر من ذلك في

مجموعة إبراهيم فيركوفيتش في سانت بيترسبرغ. معظم المادة في المجموعة التي جمعها إبراهيم فيركوفيتش (1787- 1874م) كانت من خلال رحلته لسوريا وفلسطين ومصر ما بين عام 1863 و 1865م حيث زار معابد القرّائين على الخصوص.

إن أهمية مجموعة فيركوفيتش فيما يتعلق بالمعتزلة قد تم بيانها في مناسبات عديدة من قبل العديد من العلماء. ففي عام 1935م نشر اندريج جيكوفلفي بوريسوف وصفاً مفصلاً للأجزاء الثلاثة عشر من المجموعة، تحمل جميعها على سمات المعتزلة بصورة واضحة، ووفقاً لقاعدة وصف «بوريسوف» الدقيقة للأجزاء الثلاثة عشر وبمقارنتها مع الأجزاء الأخرى من المتاحف البريطانية. وفي عام 1974م عرض «خاجي بن شاماي» المزيد من الاستنتاجات فيما يخص هوية بعض نصوص المعتزلة المحفوظة من قبل القرائين. فقد تبين على وجه الخصوص أن القرائين حافظوا على النسخ الأصلية من كتاب المحيط لعبد الجبار والذي نمتلك منه حتى الآن التعليق السالف الذكر لابن متويه، وقد عُثر على بعض الأجزاء المفقودة من المغني في مجموعة فيركوفيتش من بين مخطوطات صنعاء التي استخدمت كقاعدة للنسخة المطبوعة عام 1960م في مصر.



بالرغم من وجود غزارة في المواد النصية التي اكتشفت حتى الآن في اليمن، يجب عدم إغفال أن معظمها ينتمي إلى خط واحد ضمن المعتزلة فقط وهو البهشمية. وعلى العكس، لم يكتشف أي نص من قبل المفكرين قبل عبد الجبار- وهو ما ينطبق بصورة كافية على مؤسس البهشمية أبو هاشم الجبائي ووالده أبو علي (توفي 303هـ/916م) حيث استمر كلاهما من النقاط المرجعية الهامة للممثلين اللاحقين للبهشمية- دون ذكر المعتزلة الأوائل. وينطبق هذا على المجموعات المنافسة للبهشمية مثل ابن الإخشيد أو مدرسة بغداد والذين كانت مذاهبهم تصاغ على نطاق واسع من قِبل أبو القاسم الكعبي البلخي. والعمل الوحيد لأبي القاسم الكعبي البلخي الذي اكتشف في اليمن هو مقالات الإسلاميين الذي

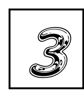
حُقّق بصورة جزئية من قبل فؤاد سيد.

علاوة على ذلك، لم تكن البهشمية المدرسة الإبداعية والنشطة الأخيرة ضمن المعتزلة. كان أبو الحسين البصري تلميذ عبد الجبار وفي نفس الوقت درس الفلسفة- إذ كان تلميذ الفيلسوف المسيحي ابن السمح وأبي الفرج ابن الطيب (توفي 1043م) وطوّر آراء لاهوتية مستقلة أبعدته عن مدرسة أبو هاشم الجبائي بعض الشيء. وبالرغم من الانتقاد الكبير من قبل البهشمية فقد كتب كتاب «المِلل والنِحل» حيث دخل الفلسفة من خلال غطاء العلوم الكلامية، وكانت آراء أبي الحسين البصري ناجحة إلى حدّ أن مدرسته أسست نفسها جنباً إلى جنب مع البهشمية. وبين فخر الدين الرازي المتوفي (606هـ/1209م) أن مدرسة أبي الحسين البصري كانت آخر المدارس الفعالة للمعتزلة في زمنه. أثبت فكر أبي الحسين البصري أنه مؤثر جداً بين الإمامية الإثنا عشرية من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي فما فوق. على أية حال، وبالرغم من الاقتباسات المتفرقة لأبي الحسين البصري الموجودة في كتب الإمامية المتأخرة، (سديد الدين محمود بن علي الحمصي الرازي: المنقذ من التقليد الطبعة 1-2 الذي تمّ تحقيقه من قبل حسن بن يوسف الغروي. قم 1412م/ 1991م)، حيث يشير إلى أبي الحسين البصري. كتاب تصفُّح الأدلة (المجلد1 ص63) وكتابه الغرر (المجلد1 ص504–505). الروايات الاثنا عشرية لآراء أبي الحسين البصري يجب أن تستخدم بحذر كمصادر لإعادة بناء فكره وبخاصة تحت تأثير فخر الدين الرازي الذي انتشرت قراءة كتاباته بين الإثني عشرية. ميزة هامة لعلم الكلام عند الرازي هو أنه دائماً يتبنى مفاهيم أبي الحسين البصري الكلامية، بالرغم من أنه كان يحدّثها ويفسرها بطريقة تدعم وجهة النظر الأشعرية دون المعتزلة. علاوة على ذلك وبسبب تأثير التقليد الفلسفي، فإن الرازي أيضاً يوظف المفردات الفلسفية للتعبير عن وجهات نظره والتي تستند بصورة مباشرة إلى مواقف أبي الحسين البصري.

كان فكر أبي الحسين البصري قليل التأثير بين الزيديين – عدد قليل من الزيديين تبنى فكره أمثال الإمام المؤيد يحيى بن حمزة. على أية حال، كانوا على علم بفكر أبي الحسين البصري، كما نسخوا عدداً من مؤلفاته (آراء أبي الحسين

البصري يشار إليها من قبل المؤلفين الزيديين مثل عبدالله بن زياد العنسي (توفي 667هـ/1268م) في كتاب المحجة البيضاء (اكتمل 640هـ/1242م) والموجود في مخطوطتين على الأقل (مخطوطة ميونخ كلاسـر 148، مكتبة آل الوزير صنعاء، الحبشي: فهرس ص48) والقاسم بن أحمد المحلي (القرن 14/8) وأنتج نسخاً لعدد من الأعمال لمؤلفين من أتباع أبي الحسين البصري. بقايا هذه الأعمال محفوظة في اليمن وتعتبر حتى الآن من أهم القواعد لمعرفتنا بمذهبه الكلامي. ويجب أن لا ننسى خاصة ذكر الأجزاء الموجودة من كتاب المعتمد في أصول الدين والأقصر منه والموجود كاملاً كتاب «الفائق في أصول الدين» الذي كتبه تابع لأبي الحسين البصري، ركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي (توفي 536هـ/1141م)، وهي المخطوطات التي عثر عليها في مكتبة الجامع الكبير في صنعاء، ويجب أن نذكر أيضاً عملاً صغيراً حول العقيدة لجار الله الزمخشري (توفي 538هـ/1144م) والذي كان تحت تأثير ابن الملاحمي بصورة جلية، وهو موجود في ثلاث مخطوطات في المكتبات اليمنية. وتوجد خارج اليمن نصوص هامة لأتباع أبي الحسين البصري مثل «الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء»، لكاتبه غير المعروف تقي الدين البحراني (أو النجراني) في مقارنة منهجية لمذاهب البهشمية وأبي الحسين البصري المكتوبة في ما بين 536هـ/1141م و675هـ/1276م–7 والمحفوظ في مخطوطة مفردة وحيدة (لايدن 487 تحقيق السيد محمد الشاهد، القاهرة 1420هـ/1999م) وكان المالك السابق ليفنوس وورنر (1619–1665م) قد جلبه من اسطنبول. ومؤخراً وُجدٌ عمل مكثف آخر لابن الملاحمي وهو «تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة» والذي كان يعتقد بأنه قد ضاع، حيث وجد في الهند من قبل العالم الإيراني حسن الأنصاري القمي.

لم يتم العثور على أية حال في اليمن على كتابات أبي الحسين البصري نفسه ولا على أي من النصوص المعاصرة لمخالفيه التي يمكن أن توفر دليلاً على الخلافات القاسية التي حدثت بين أتباع البهشمية من جانب وبين أتباع أبي الحسين البصري من جانب آخر.



من الدراسات الأولية وآراء الباحثين مثل بوريسوف وبن شمامي وديفد سكلير حول بقايا كتب المعتزلة في مجموعة فيركوفيتش يبدو أن القرائين قد تأثروا بشكل خاص بفكر البهشمية والذي كان أغلبه أدباً لاهوتياً لممثلي البهشمية- لذا سعى القراؤون إلى نسخه. لم تكن هناك دلالات أن فكر وكتابات أبي الحسين البصري أصبحت مألوفة للقرائين، وظهرت مؤخراً للعيان نصوص تثبت أن القرائين كانوا على علم جيد بفكره وكتاباته. في مجموعة إبراهيم فيركوفيتش في سانت بيترسبرغ، توجد ثلاث نسخ شاملة لأعماله الكبيرة في علم الكلام، منها كتاب «تصفح الأدلة» التي نُسخت من قبل القرائين المعتزلة، كما اكتشفت بالإضافة إلى ذلك أجزاء مهمة من الردود والتفنيدات الكلامية لأدلة أبي الحسين البصري حول وجود الله.

خلال فترة حياته، أثار أبو الحسين البصري العديد من زملائه من خلال انتقاداته لتعاليم المعتزلة السائدة. وبعد أبي الحسين البصري بجيلين جاء الحاكم الجشمي (توفي 494هـ/1101م) وأكمل كتاب القاضي عبد الجبار «طبقات المعتزلة» وينقل أنّ أبا الحسين البصري سبّب الإهانة لأصحابه بعد أن لوث نفسه بتدخله في علوم الفلسفة من خلال استخدام الحجج التي تعتبر غير صحيحة بين زملائه المعتزلة. تُبيّن المصادر الأخرى على أية حال القليل من بعض النقاط المعينة في نقده والتي أثارت ردود أفعال حادة. والردود الكلامية على دليل أبي الحسين البصري حول إثبات وجود الله- المحفوظة جزئياً في مخطوطة بمجموعة فيركوفيتش- تسلّط الضوء على الجدل المبكر. فكاتب الأطروحة المكتوبة باللغة العبرية وغير معلومة العنوان وغير المسماة في النص الموجود، يمكن أن تعرّف بيوسف البصير، فقد كان البصير من المساندين النشطين لمذهب المعتزلة الكلامي وللمذاهب البهشمية، ويدافع عن دليل المعتزلة حول وجود الله خالقاً للعالم ضد انتقادات أبي الحسين البصري، وبدوره يرفض الدليل الآخر مُبرزاً النتائج السخيفة التي يمكن أن تترتب عليه.

الدور البارز لأبي الحسين في نقد أدلة الكلام المبكر بالاستناد إلى حدوث الأعراض والجواهر، وهذا الدليل المتكون بالاستناد إلى الحوادث لم يتم الاعتراف به من قبل العلماء. هيربرت أي. ديفدسون في دراسة أدلة وجود الخلق ووجود الله في الفلسفة الإسلامية واليهودية في القرون الوسطى (اكسفورد 1987م) -على سبيل المثال- ليس لديه علم بأبي الحسين البصري وينسب التطورات الحاسمة المقدمة من قبله لمتكلمي الأشعرية (الجويني وفخر الدين الرازي).

على أية حال، يبدو أن يوسف البصير كان يخوض حرباً خاسرة بين القرائين ضد مذهب أبي الحسين البصري، والدليل على ذلك هو الأجزاء الثلاثة لعمل أبي الحسين البصري الكبير حول علم الكلام كتاب « تصفح الأدلة» الموجود ضمن مجموعة فيركوفيتش، وقد تم وصف اثنين من هذه الأجزاء ومع ذلك لم تعرَف من قبل بوريسوف.

فرك الثاني. العربي. 655 (25×21,4 سم) مكتوب بحروف عربية ويضم 71 صفحة وتحتوي الصفحة منه ما بين 14-16سطراً. للجزء عنوان هو: الجزء الثالث من كتاب تصفح الأدلة تصنيف الشيخ أبي الحسين البصري رحمه الله، ويحتوي على إهداء وقف ياشاغ ابن الوزير أسد (الفضل) التستري وأحفاده، ومن يقوم ببيعه أو يغير حالة الوقف سوف يلعن، وتحت الإهداء هناك ترجمة قليلة الوضوح لعنوان المخطوطة باللغة العبرية. يعتقد أن الشخص المذكور في الإهداء هو سهل ابن فضل التستري وهو أحد وجهاء القرائين والعالم الديني البارز في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر ميلادي والذي كان مهتماً فيما يبدو بالترويج لفكر أبي الحسين البصري في مجتمع القرائين. ويُفترض أنه تم نسخ المخطوطات خلال فترة حياته. أما وجهات نظر التستري الكلامية الخاصة فلم يتم بحثها إلى الآن بالتفصيل، ويمكن ملاحظة ذلك على أية حال في دراسته النقدية لعلم ما وراء الطبيعة لأرسطو (التحرير لكتاب ارسطو في ما بعد الطبيعة) وتحتوي المكتبة البريطانية على مقتطفات من المخطوطات كذلك في مجموعة فيركوفيتش، حيث يدعم مذهب المعتزلة في الوحدانية والعدل مع اعتقادها بقدرة الله على خَلْقَ العالم في الزمان، ضد النظرية الأرسطوطاليسية في هذا الشأن.

ويجادل بالتفصيل بأن الوجود متلازم مع الجوهر بدلاً من كونه مضافاً إليه وضد تمييز أرسطو بين الماهية والوجود. ويبين نقاشه هنا مسائل المصطلحات في مدرسة أبي الحسين البصري بدلاً من البهشمية.

تتضمن المخطوطات أوراقاً معزولة (36,25, 61, 62) وبورقتين (34-35، 45–46) ورزم من ستة أوراق (47-52) ومن ثلاث أوراق (1-8، 9-16، 17-24، 26–33، 37–44، 53–60، 64-71) وتحتوي على تسعة عناوين فصول والتي تبين أن العناوين التي يتعامل معها تنتمي في هذا الجزء بصورة رئيسة للأسئلة المتعلقة بالخواص القدسية للعلم والقدرة. إن الانقطاعات في استمرارية النص وعناوين الفصول المذكورة في الجزء هي كما يلي:

الملف الأول :

ترتيب رقم نسبة الأجزاء التي تكوّن نصّاً متّسقاً يمكن إعادته بصورة جزئية، يعني 61، 53-60 و63، 36، 37–44. وفي الحالات الأخرى للقطع في استمرارية النص، ليس هناك على ما يبدو استمرار مباشر للنص في مكان آخر في المخطوطة.

II فركوفيتش. يفر.-عربي. 4814 . I كُتب باللغة العبرية ويحتوي على 77 صفحة تالية (18× 14سم) بوجود 18 سطراً لكل صفحة. تتضمن المخطوطة جزءاً من أوراق مفصولة (1, 19, 29)، جزء منها رزم من ثمانية أو عشرة أوراق 2-9 (8 أوراق) 11–20(10 أوراق)، 21-28 (8 أوراق)، 30-37(8 أوراق)، 38-47 (10 أوراق)، 48-55(8 أوراق)، 64-71(8 أوراق). ويفتقر الجزء إلى أي عناوين، يمكن ملاحظة انقطاع استمرارية النص بعد كل رزمة تقريباً، يعني 9، 20، 29، 37، 47، 55، 63. في أي حال، ليس هناك أي استمرارية في النص يمكن ملاحظتها في أماكن أخرى من المخطوطة.

II فركوفيتش. يفر.- عربي. 103 مكتوب باللغة العربية من قبل شخص ثان غير II فركوفيتش. يفر.– عربي. 655. يحتوي على 147 ورقة (16,9× 12 سم) وتحتوي كل ورقة ما بين 17-19 سطراً كما تحتوي على اثنى عشر عنوان فصل. المخطوطة مدمرة بصورة كبيرة، عملياً فإن جميع الأوراق غير محفوظة بالكامل نتيجة للأضرار الكبيرة في أطرافها وذلك لتعرضها للقضم من قبل الحشرات. وقد خضعت

لإجراءات المحافظة عليها في عام 1980م لكن بطريقة أثبتت أنها ضارة لها.

وتحتوي المخطوطة على أوراق مفصولة (35، 36، 37، 44، 66، 67، 91، 92، 111، 112، 123، 136، 137) وأوراق ذات (9-10) بالإضافة إلى رزمة من ست (1-8، 38–43) ومن ثمانية (93-100) ومن عشرة (46-55، 56-65، 68-78) بالإضافة إلى ورقة واحدة معزولة، 101–110، 113-122، 138-147) ورزم من اثنى عشر ورقة (11-22، 23-34، 79-90، 124-135)، وهو نفس الحالة بالجزأين الآخرين، يبدو أن هناك إنقطاعات في استمرارية النص في نهاية الوحدات الطبيعية الخاصة للمخطوطة– على الأقل بقدر ما تسمح بتقريره الحالة الصعبة للمخطوطة. وقد يكون قد تمَّ نسخ المخطوطة من قبل كاتب قرّائي معروف في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، من بين الكتّاب الذين كتبوا تعليقاً على كتاب سفر التكوين وهو أبو الحسين علي بن سليمان المقدسي الذي كانت له صلة وثيقة بعائلة التستري. خط كتابة فريكوفيش .II عربي. 103 يشبه إلى حد كبير II فرك.– عربي. 111 التي لها نفس بيانات الناسخ لعلي بن سليمان، وتواقيع اثنين من كتاباتـــه II) فرك.– عربي. 112 و119 علاوة على ذلك فإن المخطوطات كتبت على ورق بحجم صغير لعلي ابن سليمان.

معظم أجزاء تصفح الأدلة الموجود في II فرك. يفر.– عربي.4814 . I يمكن إيجادها في II فرك. يفر.– عربي 103، لهذا فإن كثيراً مما هو مفقود في II فرك. يفر.– عربي. 4814 .I يمكن من حيث المبدأ أن يكون مكملاً بالمواد الموجودة في II فرك. يفر.–عربي 103، والتي لم تكن بسبب التشوه الكبير الذي حلّ بالمخطوطة الأخيرة. علاوة على ذلك، فإن الاختلافات البسيطة في التعبير بين الفقرات المتوازية في كلا المخطوطتين توحي انهما يمثلان بصورة واضحة نصوصاً منقحةً باختلافات بسيطة عن النص. علاوة على ذلك، يحتوي II فرك. يفر.–عربي 103 بعض الإضافات التي ليس لها مثيل في II فرك. يفر.– عربي. .4814 . I

الملف الثاني:

في حالة واحدة يمكن إيجاد تساوي بين II فرك. عربي. 103 وII فرك. عربي 655،: فرك. عربي. 103، أف 110 بي: 12– نهاية الورقة تحتوي النص نفسه مثل II فرك. عربي 1: 655 ب.

ويبدو أن القطوع في استمرارية النص وعناوين الفصول المذكورة في الجزء أكملت ملاحظات أخرى لبعض من النصوص .

الملف الثالث :

الأجزاء الموجودة في النسخة المنقحة لابن الملاحمي لأبي الحسين البصري التي كتبها هي « المعتمد في أصول الدين» عمل الأخير يحتوي على فصل واحد هو فصل المقارنة في التصفح المحفوظ بالكامل فيII عربي 655، حيث تتعامل مع موضوع: إن الله قادر على الذي يعلمه ولن يفعله وما أعلنه بأنه لن يفعله...

في مقدمته للمعتمد، يبين ابن الملاحمي أنه قد حذف بعض أدلة وحجج أبي الحسين البصري والتي اعتبرها إما ضعيفة وإما زائدة عن الحاجة، كما أنه أضاف بعضاً من حججه، ويبين النقاط التي يختلف فيها مع أبي الحسين البصري. إن مقارنة منهجية بين النسختين للفصل في التصفح وفي المعتمد، تتيح نظرة داخلية في الوسيلة التي اعتمدها ابن الملاحمي في هذا السياق في نصه المنقّح. علاوة على ذلك إن المقارنة بين النصين يمكن أن تبين إلى أي مدى تم التنقيح على نسخة القرائين والتنقيح المختلف الذي اعتمده ابن الملاحمي.

إن الردود الكلامية ضد هذا محفوظة في مجموعة فيركوفيتش، علاوة على ذلك فإنها تحتوي على أدلة أن أبا الحسين البصري قام بنفسه بكتابة أكثر من عمل منقّح. إن كاتب الردود الكلامية على أغلب الظن هو يوسف البصري، يذكر أنه عندما تبنى أبو الحسين البصري هذه الأمور وكتب كتاباً بعنوان «تصفّح الأدلة» وبعدها كتاب «الكلام» فإن علماء الدين اتهموه بالكفر، ويرد تبعاً لذلك بعبارة «بحسب ما بلغني».

من تراصف النسختين يصبح جليّاً أن المحتوى العام للفصل هو متطابق بين «التصفح» و «المعتمد». ففي مقطعين متتاليين يبين ابن الملاحمي بصورة واضحة أن يقتبس مباشرة من كتاب التصفح. وعند إجراء مقارنة للاقتباس الموجود في نسخة القرائين من كتاب «التصفح» يصبح واضحاً أن النسختين لا تختلفان. على أية حال هناك تنوع نحوي واستخدام كلمات بديلة، وهذا يدل على أن نسخة التصفح تختلف إلى حد ما عن النسخة التي بحوزة ابن الملاحمي، وهذا الأمر

مؤكد في العديد من الفصول، ويبين أن ابن الملاحمي نقل بصورة مباشرة من كتاب التصفح دون إجراء أي تغيير في المحتوى، أو الطول أو التركيب إلا أنه امتنع من القول علانية أنه اقتبس في هذه المواقع أو تلك. ويمكن ملاحظة ذلك في الفصول الآتية:

.(1, 2, 6, 8a, 9a, 9b, 9c, 10, 11d, 11e, 12a, 15d, 17, 17b, 19)

وفي مقاطع من كتاب ابن الملاحمي، يلاحظ أنه يختلف بصورة كبيرة عن نصوص كتاب «التصفح» من خلال تقابل الأدلة المعروضة أو استبدال الحجج لأبي الحسين البصري بأخرى خاصة به. وتُلاحظ هذه الحالة في الفصل السابع فيه. إن المقطع الأول الذي يوجد فيه رأي الخصوم والرد عليه في الفصل السابع، علاوة على ذلك فإن معظم الحجج الموجودة في «التصفح» ليس لها مقارنة في كتاب ابن الملاحمي المعتمد، حيث يستخدم ابن الملاحمي الحجج الأربع فقط من كتاب التصفح, في حين يعلِّق على نسخة أبي الحسين البصري ويضيف حجة مقابلة لها من عنده. وينهي ابن الملاحمي المقطع بالكامل بحل إضافي يقول فيه: أن أبا الحسين البصري أعطى العديد من الأدلة في كتابه والأدلة التي ذكرها هي الأكثر وضوحاً بينها.

في مقاطع أخرى يختصر ابن الملاحمي الحجج لأبي الحسين البصري ويقوم باقتطاعات بسيطة في النص في (11c, 15c, 16, 17a, 17b) , والمقاطع الأكثر حدة كانت في .(12b, 12d) , وفي مواقع أخرى فإن خط الحجج متشابه بين «التصفح» و«المعتمد» لكن الاختلاف بين النسختين كبير كما كانت عليه الحالة في المقاطع المقتبسة في تلك المقاطع المقارنة معها على سبيل المثال (3-5-9).(18a 11b, 12b, 13a, 13c, 16,) , وعلى كل، فإن الاختلاف الكبير بين النسختين يوحي إلى أن ابن الملاحمي يقوم في تلك المقاطع بصياغته الخاصة والمستقلة.







الإسلام و ضرورة الخروج من دائرة الفتنة : خطوط المراجعة

تركي علي الربيعو(*)

في خطابه أمام اللجنة الإدارية للاتحاد الاشتراكي قال السيد عبد الرحمن اليوسفي رئيس الوزراء المغربي السابق في سياق الأحداث المؤسفة في الدار البيضاء التي شجبها بالمطلق :في الدار البيضاء ضرب المغرب و صدم المغاربة ، و لكن هول الصدمة لن يمنع أن تقوم الأحزاب المغاربية بالمراجعة الضرورية التي بدونها قد تتكرر أحداث السادس عشر من مايو /أيار في الدار البيضاء ، شرط ألا يجري تبرير الإرهاب و الإجرام بحق المواطنين الأبرياء ،أو العثور على دوافع موضوعية كما يقول اليوسفي ،إذ ليست هناك أية شروط موضوعية تبرر الإرهاب ، فمن يبيح لنفسه إراقة دماء الآخرين هو كالذي سمح لنفسه بامتلاك سلطة محاسبة الإنسان على معتقداته و إيمانه ،فيكفّر من يشاء و ينزّه من يشاء[1] .

إن الخروج من دائرة الفتنة كما يرى اليوسفي يقتضي القيام بمراجعة ضرورية، وبخاصة من تلك التيارات السياسية التي عزلت الدين و اتكأت عليه ، وظلت مشدودة إلى ما يسميها منتصر الزيات في كتابه الجديد «الجماعة الإسلامية:رؤية من الداخل، بـ(النظرية التكفيرية) التي تقوم على تكفير الحكم وأعوانه والمجتمع[2]. مراجعة من شأنها أن تطرح على بساط البحث مستقبل الحركات

(*) كاتب وأستاذ أكاديمي من سورية .

السياسية الإسلامية التي أباحت لنفسها استعمال سلاح الدين في السياسة سعياً وراء مكاسب انتخابية .

على مدى عقود عدة ، و بخاصة في العقد الأخير من القرن المنصرم و بداية الألفية الجديدة ، تعالت الصيحات من أجل مراجعة حقيقية لدور الدين في السياسة، وكذلك دور السياسة في استغلال الدين، أو ما سمّاها رضوان السيد بـ«استخدامات الإسلام» التي تكاثرت في الأونة الأخيرة من أجل تحقيق مكاسب سياسية ،سواء من قبل قوى المعارضة أومن قبل قوى الحكم التي تدّعي الشرعية أو تلك التي تشعر أن شرعيتها منقوصة فراحت في العقود المنصرمة الأخيرة تكثر من المدارس الدينية ومن معاهد تحفيظ القرآن الكريم لإظهارها بصورة القيم على الدين وحامي حماه .وفي هذا السياق دعا مثقفون و حزبيون عرب مشغولون بهواجس إيديولوجية و شواغل سياسية ظرفية جامحة إلى إعادة الاعتبار للعامل الديني بعد أن جرى إهماله من قبل قادة التيار القومي و التقدمي الذين ظنوا أن لا ثورة ولا نهضة ما لم تتم تصفية الحساب مع القطب الآخر و ذلك على حد تعبير عالم الأديان «مرسيا إلياد» ، وذلك انطلاقاً من انطباع خاطئ وقياس خاطئ على النموذج الأوروبي الذي يعشش داخل خلايا دماغ المثقف العالم ثالثي على حد تعبير المثقف والمناضل والطبيب المارتنيكي «فرانتز فانون» الذي ناضل في صفوف الثورة الجزائرية والذي يستحق كل هذا التقريظ من إدوارد سعيد كنموذج للسرديات البديلة المناهضة للاستعمار التي يقدمها المثقف العالم ثالثي ،ففي مقابلة حديثة مع كريم مروة المناضل والمفكر والمحاور كما جرى تقديمه، قام مروة بتجديد اعتقاده الذي طالما أهمل ، بأن هناك «ضرورة لإعادة صياغة موقفنا من المسألة الدينية ، ليس في جانبها الفلسفي البحت ، و إنما في وجهها الاجتماعي ـ السياسي- وذلك انطلاقاً من أن جمهور المؤمنين جمهور أساسي في عملية التغيير لا سبيل إلى تجاهله ،و خصوصاً بعد ما تطورت أطره التنظيمية[3] .

الموقف السابق من الدين و المسألة الدينية يندرج كما يرى مروة في إطار «مهمة فكرية جديدة» تندرج في المتن من مساعيه إلى «صياغة نظرية ثورية لحركة ثورية جديدة» على حد تعبيره ، طال انتظارها ، لكنها بقيت شاهداً على الأزمة

المستفحلة التي تمر بها الحركة الاشتراكية و الفكر اليساري عموماً كما يعترف مروة في محاوراته ، و لكن دون أن يتمكن هذا الفكر و أصحابه من الخروج من المأزم (المأزم في اللغة هو الطريق الضيق بين جبلين). فعلى طول المسافة الممتدة في العقود المنصرمة من القرن الأخير وأقصد القرن العشرين لم يملّ ولم يكل الخطاب التقدمي العربي من التبشير بالنظرية الثورية وبالموقف الثوري من الدين والتراث عموماً، وما يؤسف له أن هذه التبشيرية لم تتجاوز حدود الخطابة والمزيد من الوعود الخلبية والتي بينت أن هناك إرادة إيديولوجية تتحكم في هذا الخطاب وتستبعد كل إرادة معرفة على حد تعبير ميشيل فوكو[4].

إن كل ما نخشاه ،هو أن تتوه المراجعات للظاهرة الدينية عن طريقها ،لتلج إلى الثقب الضيق لاستخدامات الإسلام ، و بذلك نتوه عن عملية الإصلاح المطلوبة، وعندها ستتكرر أحداث السادس عشر من مايو دون أن تجد حلاً لها وأحداث مماثلة أخرى على طول الساحة العربية وعرضها و هذا ما يُحذِر منه اليوسفي ؟.

الصراع على الإسلام

يمكن القول: إنه –وعلى مدى ربع قرن من الزمان– ، ظل رضوان السيد نموذجاً للباحث النشيط ، يحارب على جبهتين ، على جبهة التأويلات الضيقة والأحكام الجاهزة و المسبقة و التي تستمد رؤاها ومرجعيتها ، من ثقافويات سائدة ، ينقسم العالم بموجبها إلى دارين و فسطاطين و ملتين ، وإلى جبهات حرب و صدام ، الأولى تعلن عن نفسها بصيغة الجبهة العالمية لمكافحة الإرهاب التي تقودها الولايات المتحدة ، في «حربها العادلة» كما جاء في البيان الستيني الذي وقّعه ستون مثقفاً أميركياً[5] ، و الثانية تأتي من كهوف ومجاهل أفغانستان والتي تعلن عن نفسها باسم «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين» والتي تجعل من هذا الجهاد فرض عين على كل مسلم ؟ وأما الجبهة الثالثة التي يناضل عليها رضوان السيد ، فهي جبهة ثقافة المراجعة وذلك بهدف وقف التراجع الذي يسم الحياة الثقافية والفكرية العربية ، ومن ثم إنقاذ ما يمكن إنقاذه ، خاصة بعد زلزال الحادي عشر من أيلول كما يصفه ، الذي أثرّ على العالم الإسلامي ، والذي كان بكل معنى الكلمة «ضربة كبيرة لنا – كما يقول رضوان السيد– أمام العالم و أمام

أنفسنا» ضربة هزت الراكد و المسكوت عنه ، فحركت صوراً نمطية عنا و عن الإسلام، كما حركت لدينا أيضاً ردود فعل نمطية[6] من هنا أهمية ثقافة المراجعة ، التي يراد لها ، أن تزحزح هذه الصور النمطية في الجانبين ، و تفسح المجال لثقافة نقدية و الأهم لإرادة معرفة بالذات و بالعالم.

إن ما يقلق رضوان السيد في كتابه الصادر حديثا والموسوم بـ«الصراع على الإسلام» هو ، اختطاف الإسلام ، من الأصولية الإسلامية ومن قبل الغرب عموماً، الذي يريد إسلاماً على هواه ، وإصلاحاً على هواه و كما يتصوره صحافيون مبهورون بالعولمة مثل توماس فريدمان في حواره مع الشيخ القرضاوي ، و من قبل مراكز بحثية ، تزود كل خبراء الشرق الأوسط بصور نمطية عن إسلام تتملكه جرثومة تخلف أبدي على حد تعبير بريان تيرنر في تعليقه على المآلات الضيقة التي تقودنا إليها بعض الدراسات الاستشراقية عن الإسلام ، و غير قابل للتجديد و الإصلاح، و يعيش على مسار تاريخي طويل ، عقدة النقص تجاه الغرب كما يذهب إلى ذلك برنارد لويس، وأصبح مرجعاً ومرجعية لمنظري صراع الحضارات مثل هنتنغتون، والذي يستعير من لويس معظم بواعث التعبير عن أطروحته ، خاصة و أن كتابه الأخير «الإسلام و الحداثة ، ما الخطأ الذي حصل ؟» .

يلمح رضوان السيد ، سياسة الهروب إلى الأمام ، التي يمارسها الخطاب العربي المعاصر ، و التي تمهد القاع إلى تجيير الإسلام لصالح الأصوليات المتصارعة ، و ما يقلقه أيضاً ، أن الخطاب القومي العربي الذي يرتد إلى حالة دفاعية في موقفه من الغرب و العولمة بالأخص ، يستعير معظم دوافع التعبير عن نفسه من الخطاب الأصولي المسكون حتى لبابه بـ«فخ العولمة» و«فخ الهويات القاتلة» و هذه حالة نكوصية أخرى لا تبشر بتجاوز ما يطمح إليه رضوان السيد .

يكثر رضوان السيد من الأسئلة و الأجوبة معاً ، في سعيه إلى الخروج من «مأزق الأصولية» و من «أزمة فهم الإسلام و حضارته»[8] حيث يسود نزوعان الأول يؤكد على أن الإسلام دين أصولي ، والثاني أن النصوص المقدسة مغايرة للتاريخ ، و هذا ما يفسر إخضاع القرآن للدراسات التاريخية بهدف تجاوزه و هذا ما يغري الكثيرين. من هنا فإن المطلوب هو الخروج من النفق الذي قادتنا إليه الأصولية والعاجزة كما

يصفها ، و القيام بإصلاح ديني من ضمن نهوض ثقافي عربي إسلامي شامل ، و التأكيد على مبادرة الإصلاح ، وإحداث تغييرات في الشأنين الاقتصادي و السياسي .

في المراجعات الجديدة للخطاب الإسلامي

في كراسهما «عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية : الحالة المصرية» والصادر ضمن سلسلة «كراسات استراتيجية» عن مركز الدراسات الاستراتيجية في الأهرام، يرى كل من جهاد عوده و عمار علي حسن رأياً مخالفاً للسائد في تناول الحركة الإسلامية ، فمن وجهة نظرهما أنه رغم كثرة ما ينشر و يذاع حول الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر ، فإن التحقق من المعلومات التي ترشح جراء ذلك ليس أمراً يسيراً ، فالمعلومات يغلب عليها التحيز لأنها صادرة عن فرقاء يريد كل منهما أن ينال من الآخر ، أضف إلى ذلك أن الكثير من الدراسات التي تناولت أنشطة الحركة الإسلامية دارت حول «المرجوح» و التعبير لهما و لم تقطع بيقين ، خاصة و أن الكثير من الأسرار لا تزال مدفونة[9] .

ما يلمح إليه الباحثان ، هو غياب إرادة المعرفة في هذا المجال و حلول إرادة الإيديولوجيا ، و هذا ما انتبه إليه الباحث الفرنسي جيل كيبيل في وقت مبكر عندما دعا الباحثين في الحركات الإسلامية المعاصرة إلى خلع نظاراتهما السميكة و إحلال أخرى محلها تسمح برؤية ما لا يريدون رؤيته . و لكن واقع الحال يشير إلى أن أغلب الباحثين أدمنوا الرؤية الكليانية للإسلام السياسي التي تصفه بالتخلف و الجمود التاريخي و غياب الحراك داخل هذه الحركات الأصولية . من هنا مصدر الاعتراض عند عدد من الباحثين الجدد في مصر على الأبحاث التي تطال الحركات الإسلامية و التي هي في أغلبها دراسات انطباعية . من هنا يمكن التمييز داخل الخطاب الفكري الذي يطال هذه الحركات ، بين تيارين ، الأول ويمثله كل من رفعت السعيد في مواقفه الإيديولوجية المتشنجة مما يسميه بـ«الإسلاموية» ومن فؤاد زكريا و بالأخص كتابه « الصحوة الإسلامية في ميزان العقل » الذي استفاض فيه بالتهكم على الإسلاميين و لباسهم و سلوكهم المتخلف ...إلخ كذلك سعيد العشماوي في كتابه عن «الإسلام السياسي» الذي يندرج في

إطار رؤية رسمية و إيديولوجية للحركات الإسلامية و هذا على سبيل المثال لا الحصر .

ما يجمع هذا التيار هو الإدانة الدائمة للحركات الإسلامية و الأحكام المسبقة الجاهزة التي تقوم على نفي الآخر ، و هذا ما يتنافى مع الدعوة إلى الإصلاح والديمقراطية حيث الديمقراطية بأبسط تعريف لها هي الاعتراف بالآخر . أما التيار الثاني ، فهو يسعى إلى أن ينحي جانباً إرادة الإيديولوجيا لصالح إرادة المعرفة مع أن إرادة الإيديولوجيا تأبى ألا تكون الحاضر الغائب . و هذا التيار يتمركز أغلب باحثيه في إطار مركز الدراسات الاستراتيجية للأهرام ، و يجد تعبيره في تقرير «الحالة الدينية في مصر» في جزأيه[10] ، الذي أشرف عليه و حرره نبيل عبد الفتاح و يعبر عن هذا التيار مجموعة من الباحثين الجدد ، و أشير إلى نبيل الفتاح و ضياء رشوان و جهاد عوده و عمار علي حسن و رفعت سيد أحمد صاحب كتاب «النبي المسلح» و عمرو الشوبكي . وحده نبيل عبد الفتاح يثير إشكالاً إيديولوجياً و حضوراً استشراقياً في قراءاته المتواترة في كتاباته المتلاحقة ، و أقصد كتبه «الوجه و القناع»، و«المصحف و السيف» و«النص و الرصاص» ، و لكنه على الرغم من تحيزه الإيديولوجي إلا أن ما يميزه هو سعيه للانعتاق من أسر الخطاب الإيديولوجي التقليدي و أحكامه الجاهزة ، مركزاً لاحقاً على ما يسميه بـ«العنف الدولتي»[11] الذي هو عنف أعمى لا يمهد لا للمصالحة و لا للحوار .

كما أسلفت ، فإن كتابات هذا التيار تسعى إلى الانعتاق من الأحكام الجاهزة كذلك الإيديولوجيات الإقصائية السائدة ، و أن تكون محكومة بإرادة معرفة ، و في هذا السياق فهي ترصد حراكاً داخل خطاب الإسلام السياسي يقطع مع تهمة الجمود و السكونية التي يَسِمُها بها التيار الأول . و أن هذا الحراك سابق على الحادي عشر من أيلول ، و هو بمثابة نتيجة للهزائم الكبرى التي عانتها هذه الحركات أمام الدولة ، و بالأخص «الجماعات الإسلامية» ثاني أكبر التنظيمات الإسلامية في تاريخ مصر الحديثة . فثمة تحول يشي بتحول الجماعة كما يرى رفعت سيد أحمد في الكتاب المشترك عن «مستقبل الحركات الإسلامية، 2005» من جماعة دينية منغلقة إلى جماعة دينية سياسية منفتحة ، تطرح رؤى إصلاحية

وتطالب بالحوار[12]، و هذا التحول كما أسلفت سابق على الحادي عشر من أيلول . يقول رفعت سيد أحمد: (إن تحولاً بنيوياً رئيسياً في «طبيعة الجماعة» قد حدث ، و أن مراجعة حقيقية و كاملة في أطروحات الماضي لهذه الجماعة ، قد تمت على امتداد السنوات الخمس السابقة و أنها كانت جادة ، و واعية في الوقت ذاته بالمخاطر العالمية الجديدة ، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ، و أنه جرى التخلي عن الأطروحات الصدامية و التكفيرية التي عرفتها هذه الجماعة من خلال الكتب الأربعة التي أصدرتها وهي (مبادرة إنهاء العنف ، حرمة الغلو في الدين و تكفير المسلمين ، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء ، و«النصح و التبيين في تصحيح المحتسبين»)[13].

نحو مراجعة عنيفة لفقه العنف الجهادي

من وجهة نظر ضياء رشوان و عمر الشوبكي ، أن ثمة «مراجعة عنيفة» يعيشها الخطاب الإسلامي ، تطولُ أولاً ما يسمى بـ«فقه العنف الجهادي» وأن هذه المراجعة تمثل كما يرى رفعت سيد أحمد تحولاً جذرياً لا يوافقه عليه بعضهم ، تحولاً من شأنه ، أن يرسم مساراً جديداً لحركية الإسلام السياسي ، وخاصة أن فقه العنف الجهادي الذي اعتمدته هذه الجماعة يمثل مرجعاً لأغلبية الحركات الإسلامية،وهذا ما لا يقره عليه منتصر الزيات الذي يشكك في إمكانية تأثير هذه المراجعة على الحركات الإسلامية الأخرى وإن كان لا يستبعد ذلك[13]. من هنا أهمية المراجعة التي يشهد بها كثيرون والتي من شأنها أن تقطع مع الإرهاب لصالح السياسة . و بذلك تمثل أولى الخطوات باتجاه الطريق القويم الذي يقطع مع كل غلو و تطرف .

ثمة قناعة عند الكثير من الباحثين في تاريخية ومستقبل الحركات الإسلامية،وفي مقدمتهم منتصر الزيات في كتابه السالف الذكر عن «الجماعات الإسلامية» أن الحادي عشر من أيلول الدامي شكل حدثاً فارقاً في تاريخ تطور حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية ، وأصبح من الصعب النظر إلى مستقبل هذه الحركات بمعزل عن تداعيات هذا الحدث عربياً وعالمياً، خاصة وأن ثمة عداء معلناً لهذه الحركات السلمي السياسي منها وكذلك العنيف .

يخص رفعت سيد أحمد حديثه عن مستقبل الحركات الإسلامية بالحديث عن «الجماعة الإسلامية» ثاني أكبر تنظيم في مصر . فمن وجهة نظر سيد أحمد أن تغييراً ملحوظاً طال خطاب هذه الجماعة التي اعتمدت لغة العنف ، و أن ثمة مراجعة فكرية دقيقة ، يسمها هو بالعنيفة تطال «فقه العنف الجهادي» الذي تعتمده، وهو يعتمد في ذلك على أمرين ، على الكتب الأربعة التي تندرج في إطار تصحيح المفاهيم التي أصدرتها الجماعة بعد مداولات طويلة .

من وجهة نظر رفعت سيد أحمد «أن تحولاً بنيوياً رئيسياً» في«طبيعة الجماعة» «قد حدث ، و أن مراجعة حقيقية و كاملة في كل أطروحات الماضي العنيف لهذه الجماعة ، قد تمت على امتداد السنوات الخمس السابقة وأنها كانت جادة ، وواعية في الوقت ذاته بالمخاطر العالمية الجديدة ، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول»[15] ، وهو لا يكتفي بذلك بل يشيد بأن تحول الجماعة من جماعة دينية منغلقة إلى جماعة دينية سياسية منفتحة ، تطرح رؤى إصلاحية وتطالب بالحوار ، والتطبيع مع المجتمع بآفاق و رؤى أوسع مما سبق و طرحته في أدبياتها القديمة التي كانت في مجملها أطروحات صدامية ترفض الآخر ، و تكفر الحاكم والمجتمع. وهذا ما يؤكده الشوبكي مع بعض التحفظ ، فمن وجهة نظره أنه على مدى أكثر من عقدين من الزمان بدأت حركات الإسلام السياسي تشهد تحولات كثيرة نتيجة تغيرات عالمية و إقليمية محلية وفي مقدمتها حدث الحادي عشر من أيلول، لكنه يؤكد على أن هذه التغييرات سبقت الحادي عشر من أيلول بكثير وهذا ما يجمعه مع رفعت سيد أحمد.

والسؤال هو: هل تنجح هذه المراجعة العنيفة كما يصفها الشوبكي بوقف التراجع الذي وسم مسيرة هذه الجماعة و الجماعات الإسلامية الراديكالية بوجه عام ؟ و هل يصلح هذا التحول في مسيرة الجماعة من التكفير إلى تصحيح المفاهيم لأن يكون مدخلاً للبحث في مستقبل هذه الحركات .

من وجهة نظر رفعت سيد أحمد الذي يدعو إلى بناء «فقه للمقاومة» جديد يقطع مع النزعة التكفيرية السابقة ، أن لهذه الحركات مستقبلاً شرط تبنيها لمنهج جديد في الفكر والواقع و هذا هو مكمن رهانه. أما الشوبكي الذي ينتقد بقوة التسطيح

الفكري الذي تمارسه الولايات المتحدة الأميركية في فهمها لهذه الحركات ، فيرى أن انكسار ما يسميه بـ«الجهاد النصي» المنزوع الصلة بالواقع الاجتماعي والسياسي المحبط و المفصول عن حسابات السياسة يفسح المجال لانتعاش جديد لاحتجاج إسلامي مشروع وسلمي ، و هو يعول في هذا المجال على أهمية التفاعل الكبير بين مشروع الإسلام السياسي السلمي و المشاريع السياسية الأخرى سواء كانت قادمة من داخل المجتمعات الإسلامية أو من الإدارة الأمريكية، ومن ثم دمج تيار الإسلام السياسي الذي سيكون مهيأ لذلك في المسيرة المدنية لبلدان العالم العربي و الإسلام ويترتب عليه دعم مسيرة التطور الديمقراطي وهنا مكمن الرهان و قيمة التحول الذي طال خطاب الجماعة الإسلامية و الذي من شأنه أن يدفع إلى تصحيح حقيقي للمفاهيم و الأهم إلى تأسيس خطاب إسلامي إنساني جديد ؟

في المقابل العربي الإسلامي ، يسعى بعضٌ من النخب الدينية و الثقافية إلى التأكيد على أولوية الثقافي على السياسي في صراعنا مع الغرب الإمبراطوري ، وهذا ما يفسر القول بالمعادلات المستحيلة الحل التي لا تتصور إمكاناً للنهضة إلا بغياب الآخر و التي تمتد من سيد قطب و محمد قطب في حديثهما عن «جاهلية القرن العشرين» إلى حسن حنفي الذي لا يتصور إمكاناً لنهضة العالم الإسلامي إلا بغياب الآخر عبر دورة سباعية (كل سبعة قرون) تأخذ طابعاً ميثولوجياً[16] ، وهذا ما يفسر أبلسة الآخر على صعيد الخطاب السياسي للإسلام السياسي وحتى القومي العربي ، بحيث غابت كل إمكانية للحوار ، و ضاعت كل الدعاوي الداعية إلى مراجعة خطابنا الديني الذي يقول بإفلاس الحضارة الغربية و هذا ما دعا إليه الرئيس الإيراني محمد خاتمي في كتابه «بيم موج» الذي دعا إلى مراجعة معظم مقولاتنا التي تحول بيننا و بين الحوار مع الآخر[17] . و هذا ما يفسر العنف الذي لازم الخطاب الإسلامي السياسي و الذي يظهر أحياناً على أنه ردود فعل لحامية إسلامية تشعر بأن الحداثة الغربية تجتاحها و أن الغرب الإمبريالي و الإمبراطوري يهدد بدهسها[18] . من هنا فإن كل محاولة تحتمي بالثقافويات السائدة هنا و هناك

والتي تقول بالصراع الأزلي بين الإسلام و الغرب ، أو تلك التي تدفع باتجاه القول بصدام الحضارات ، فالحضارات لا تتصادم ، ما يتصادم هم الأفراد وكذلك الدول أما القول بصدام الحضارات فهو تأكيد على أن العالم لا يزيد عن كونه فسطاطين ودارين ، دار الإسلام ودار الحرب ، لنقل دار الغرب ودار الإسلام . من هنا تأكيد معظم المراجعات الحديثة التي طالت خطاب الإسلام السياسي، على أن الصراع بيننا و بين الغرب وليس التصادم ، هو صراع مصالح ومن ثم فهو صراع سياسي من سنة الحياة ويحدث داخل المعسكر الواحد والفسطاط الواحد بحسب التقسيم الثقافي للخطاب الإسلامي . وهذا الصراع ينفتح على كل إمكانيات الحوار والتواصل وتبادل المنفعة والمصالح .

❋ ❋ ❋

1ـ عبد الرحمن اليوسفي ، جريدة الاتحاد الاشتراكي المغربية 2003/7/7م.
2ـ منتصر الزيات ، الجماعة الإسلامية : رؤية من الداخل ،القاهرة ، دار مصر المحروسة ، 2005م، ص 38.
3ـ كريم مروة ، مجلة المستقبل العربي ، مقابلة معه تحت عنوان : إعادة صياغة موقفنا من المسألة الدينية ، العدد 286 ،2002م .
4ـ تركي علي الربيعو ، أزمة الخطاب التقدمي العربي، بيروت ، دار المنتخب العربي ، 1995م، انظر الفصل الثاني المعنون : الدين في الخطاب التقدمي العربي .
5ـ رضوان السيد ، الصراع على الإسلام ،بيروت ، دار الكتاب العربي، 2004م، ص 59 إلى 73 و انظر أيضا رده على رسالة المثقفين الأميركيين بعنوان : هل يصلح شعار الحرب العادلة لتشكيل مجال مشترك للحوار التضامن ص 45.
6ـ رضوان السيد ، المصدر نفسه ، ص44.
7ـ محمد جابر الأنصاري ، مساءلة الهزيمة ،بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 2001م، ص 105.
8- رضوان السيد ، الصراع على الإسلام ، ص 264.
9ـ جهاد عودة و عمار علي حسن ، عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية : الحالة المصرية ضمن سلسلة كراسات استراتيجية الصادرة عن مركز الأهرام ،2002م، ص 3.
10ـ تقرير الحالة الدينية في مصر ، صدر عن مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام ، برئاسة نبيل عبد الفتاح و إدارة ضياء رشوان ،1992م.
11ـ انظر الجزء الثاني من تقرير الحالة الدينية في مصر ، الفصل المتعلق بـ «الجماعات الإسلامية الراديكالية» كذلك انظر كتاب نبيل عبد الفتاح ، النص و الرصاص ، بيروت ،دار النهار ، 1997م، انظر من الصفحة 336 إلى الصفحة 340 .
12ـ رفعت سيد أحمد و عمرو الشوبكي ، مستقبل الحركات الإسلامية بعد الحادي عشر من أيلول ، دمشق ، دار الفكر ، 2005م، ص 100.
13ـ المصدر نفسه ، ص 99.

14ـ المصدر نفسه ، ص 222 و ص 218.

15– رفعت سيد أحمد،ص99.

16ـ حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ،1992م، ص495 – 505.

17ـ محمد خاتمي ، مطالعات في الدين و الإسلام و العصر ، بيروت ، دار الجديد ، 1998م.

18ـ فرانسيس فوكوياما ، نهاية الإنسان ، ترجمة أحمد مستجير ، القاهرة ، دار سطور ، 2002م، ص 20.





صورة أوربا في رحلة ابن فضلان
(بلاد الخزر، والبلغار، والروس، والاسكندنافيين)

شمس الدين الكيلاني(*)

تعتبر وقائع رحلة ابن فضلان، كما دوّنها في رسالته إلى الخليفة، ووصف فيها بلاد الترك والبلغار والروس والخزر وأيضاً البلاد الاسكندنافية، من أهم كتب الرحلات عند العرب، إذ أضاءت تلك الرسالة ثغرة كبيرة عن الماضي البعيد لتلك الشعوب، وقدّمت للروس إضاءة حقيقية لماضيهم البعيد، وأنارت في صفحات واسعة أساليب حياتهم في الزمن الغامر. في أمانة ودقة نادرين، لذلك فقد عنوا بترجمتها ونقلوا فصولاً عنها إلى لغتهم. وقد ذكر المستشرق الألماني فراهن Fraehn في تقديمه لابن فضلان في اللغة الألمانية: إذا كان الغرب قد أغفل روسية فإن العرب تحدثوا عنها، فألقى العرب أنواراً كثيرة على تاريخ الغرب القديم، وأدلوا بمعلومات ناقصة، وخاصة عن البلغار وروسية في العهد البعيد[1].

فقد اكتسبت رسالة ابن فضلان أهمية خاصة، لا سيما أنها تضيء مرحلة غامضة لتاريخ بعض الشعوب كروسيا وبلغاريا والبلاد الاسكندنافية، أي في الفترة التي بدأت تتعرف بها على المسيحية، ولا يزال قسم منها على الديانة الوثنية، وغارقاً في التقاليد القديمة، فابن فضلان-كما يشير إلى ذلك كراتشكوفسكي- قدَّم لنا صورة حية للظروف السياسية في العالم الإسلامي، والعلاقات بين بلاد

(*) كاتب وباحث من سورية .

الإسلام والبلاد المتاخمة لها في آسيا الوسطى، والأصقاع النائية التي كانت تمثل أطراف العالم المتمدن آنذاك مثل حوض الفولغا، وتحفل رسالته بمادة إثنوغرافية قيّمة جداً ومتنوعة بصورة فريدة وهي تمسُّ عدداً من القبائل التركية البدوية القاطنة في آسيا الوسطى، وعدداً من الشعوب التي كانت تلعب دوراً سياسياً في تاريخ أوربا الشرقية، كالبلغار والروس والخزر[2].

ويتحدث «أندريه ميكيل» عن فضل ابن فضلان على تاريخ روسيا، بقوله «وقد جمع في رحلته جملة معلومات نادرة عن هذه الأمة الغامضة جداً والنائية»[3]، ويمكن القول: إن ابن فضلان قد كتب وثيقة استثنائية لا تتعلق بالبلغار وحدهم، بل بالخوارزميين والغز والبجناك والجفرد، بالإضافة إلى بعض المعلومات عن الروس والخزر، وإن كان العمل يتركز على البلغار، أو الصقالبة على حد تسمية ابن فضلان لهم[4]. ولقد حافظت الرسالة على قيمتها بالنسبة لتاريخ الروس وبلغار الفولغا والاسكندنافيين إلى الآن. ولقد ارتبطت تلك الرحلة منذ البداية بمهمة سياسية عليا للخلافة العباسية في بغداد، التي بقيت محافظة على هيبتها الكبرى في العالم الخارجي، وعلى مهابتها الروحية داخل دار الإسلام، رغم انحسار نفوذها السياسي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهذا يفسر كثرة الوفود التي قصدت بغداد لعقد الصلات والتحالفات ولإظهار الولاء. من هنا نفهم قدوم وفد من الصقالبة/البلغار، وهم من سكان شمال أوروبا على أطراف نهر الفولغا (آتل)، وعاصمتها على مقربة من قازان الحالية، طالبين العون من الخليفة المقتدر بالله (ت320هـ) في المجالين السياسي والديني.

وصلت بعثة من ملك الصقالبة البلغار إلى بغداد طلباً لعون الخليفة المقتدر، وذلك لإرسال بعثة من طرفه لتعلّم أهل مملكته الدين الإسلامي، ولبناء جوامع هناك، وحصون تحميهم من الأعداء الجوار. ويتحدث ابن فضلان في رسالته عن هذه البعثة بقوله: «لما وصل كتاب (ألمش بن بلطوار) ملك الصقالبة إلى أمير المؤمنين المقتدر يسأله فيه البعثة إليه ممن يفقّه في الدين، ويعرّفه شرائع الإسلام، ويبني له مسجداً، وينصب به منبراً ليقيم عليه الدعوة له في بلده وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصّن فيه من الملوك المخالفين له، فأجيب إلى ما سأل من

ذلك»[5]. ويشير ميكيل إلى أن غاية الرحلة الفعلي «كانت توفير وسائل تمكّن البلغار الذين اعتنقوا الإسلام سطحياً، من ترسيخ إيمانهم، وبناء مجتمعهم على الشرائع الإسلامية. لكننا نظن بأن السياسة والاقتصاد تدخلا في هذه القضية، فكان المقصود أيضاً تأمين مصلحة التجارة الكبرى، وتجنُّب عقبة الخزر الذين كان وجودهم على نهر آتل (الفولغا) الأسفل يقطع الطريق بين روسية الشرقية وبين دار الإسلام الشمالية»[6].

فتقرر أن يرسل وفد إلى ملك الصقالبة برئاسة أربعة أشخاص وهم: «سوسن الرسي» مولى نذير الحرمي، وتكين التركي، وبارس الصقلابي، وأحمد بن فضلان رئيساً للوفد، ويرافقهم رسول الصقالبة كدليل، فضلاً عن أشخاص ثانويين فيهم الفقيه والمعلم والغلمان كمعاونين للوفد. وقد حمل الوفد معه (أدوية) تلبية لطلب ملك الصقالبة[7]، وهي شهادة ذات دلالة على تفوق الإمبراطورية الإسلامية، وغنى حضارتها.

ورحل الوفد من بغداد بقافلة تتألف من خمسمائة رجل وثلاثة آلاف دابة، يوم الخميس 11 صفر 309هـ (الموافق 21 يونيو 921م)، وصعد شرقاً ثم شمالاً ماراً بإقليم الجبال فهمذان فالري قرب طهران اليوم، وعبر نهر جيحون (أموداريا) فبلغ بخارى، ثم أوغل في البراري والبوادي إلى أن وصل إلى الفولغا، عند ملك الصقالبة يوم الأحد 12 محرم 310هـ (الموافق 11 مايو 922م)، ولاقى في طريقه المصاعب والأهوال.

رحل ابن فضلان تاركاً وراءه بلاداً ترفل بالوفرة والازدهار المدني والثقافي، وتزهو بمكانتها وغنى حياتها وتأنقها، يختزن في أعماقه مرجعياتها الثقافية، فهي وإن كانت لا تعاني التمركز الذاتي العرقي، لأنها أساساً مزيج من الأعراق والأمم، يوحدها الإيمان الديني الإسلامي، وما ينتج عنه من سلوك في النظافة والطهارة، كما يظهر في الحرص على الوضوء قبل الصلوات الخمس والاغتسال بعد الجماع، وأساليب الزواج، والإرث، وبر الوالدين، ومكانة الأم، وما يسمى العفّة، والاحتشام، والحرمات المتعلقة بمدى انكشاف المرأة على الرجل، وحرمان العلاقة الجنسية

قبل الزواج، واحترام العلاقات الأسرية، فضلاً عن تبجيلها لصفات الكرم، والمروءة، والشجاعة، وقول الحق، والتعاضد الاجتماعي.

فلقد حمل ابن فضلان مرجعية ثقافية تنفي التمركز العرقي، وحتى الحضاري، إذ إن مظاهر الحضارة يمكن أن نجدها عند كل الأمم، إلا أن هذه الثقافة تختزن نوعاً من التمركز، يمكن تسميته بالتمركز الروحي الديني؛ فالإسلام هو أصل الدين، وهو الدين المكتمل أيضاً، تبدو فيها الأديان السماوية الأخرى تجليات مختلفة لجوهر الإسلام، فاض كل منها بجانب من الحقيقة الروحية، أو حقيقة الدين، الذي وجد اكتماله في الإسلام، فهي قد ضمَّت إلى هذه الأسرة الروحية المسيحية واليهودية، وأنبياء اليهودية والمسيحية، وسمَّت أصحاب هاتين الديانتين بأهل الكتاب، وإن كانت نظرت إلى أصحاب الديانات تلك، المعاصرين لها، على أنهم قد انحرفوا عن الديانة الأصلية المسيحية واليهودية، وأتى الإسلام ليُكمل ويُصلح. ولكنها ظلت تنظر إليهم كأهل كتاب موحى به، لهذا نظرت إلى انتقال بعض الشعوب الأوروبية إلى المسيحية كأحد مظاهر التقدم الروحي، وميَّزتها عن الشعوب التي لازالت غارقة في الوثنية، فسمَّت هؤلاء بـ(المجوس) وهو ما ينطبق عليهم نعت «الكفر». أما ماعدا الجانب الديني فقد وجدت أن المظاهر الحضارية والعمرانية تتوازعها الشعوب المختلفة، يمكن أن توجد بعض خصالها في هذا الشعب أو ذاك.

وعلى هذا الأساس، نظر ابن فضلان لحال الشعوب التي زارها، فضلاً عن تأثره بما عرفه في عاصمته ومملكته من ترف وحضارة، جعله أحياناً يقيس ويقارن بين حالها وحال الشعوب التي زارها، فأصبح يستصغر أحياناً أحوالها، وخاصة في أوربا الشمالية، وبلدان الترك في الشمال، بطريقة أشعرنا بها بدهشته وعجبه، انطلاقاً من مقايسته إياها ضمنياً بمرجعيته الثقافية العربية الإسلامية.

لقد امتاز ابن فضلان بوصفه الدقيق بأسلوب ممتع شائق، لازلنا ننعم بعد مضي ما يزيد على ألف عام بالصور التي نقلها عن عادات تلك الشعوب وتقاليدها، وحياتها الأخلاقية في ذلك العصر. وكان دقيق الملاحظة، يسجل أكثر مما يريده السائح، فيصف الحكم والأمراء، ورجال الشعب على حد سواء، كما يرسم الهيئة

والوجود على إيجاز رسالته وقصرها[8]. وامتاز ابن فضلان عمن سبقه، بأنه وضع العلاقة الأساسية بين المكان والزمان، التي سوف تصبح في وقت لاحق صفة من الصفات التي تميّز الرحلة، كما نراها عند ابن جبير، وابن بطوطة؛ فرسالته كانت نوعاً متوسطاً بين الجغرافية والتاريخ، فهي كالجغرافية تهتم بالمكان بعد أن تعيد تنظيمه على معايير زمنية يختص بها التاريخ[9]. فضلاً عما تتسم به تلك الرسالة من وصف إثنوغرافي لحالة الشعوب، وهو ما يجعلها متفوقة على رحلتي «الجرمي» و«هارون»، اللذين لم يركزا إلا على هرم السلطة، والعمائر، والعجائب، ومظاهر العمران المدني؛ وتجاهلا البشر الذين شيدوها، فقد وضع ابن فضلان في مقدمة اهتماماته حال الإنسان العادي: سلوكه، وعاداته، وتقاليده، ودياناته، وطقوسه الحية، والمظاهر الأخرى لاعتقاداته، ولا ينسى أفراحه وأتراحه، وطرائق زواجه، وتربيته، وطقوسه في الدفن والموت، فضلاً عن اهتمامه بمنشأ السلطة والسلطان، ومظاهر العمران الأخرى إن وجدت، وتأثير الطقس، ومظاهر العجائب والمدهش في حياة تلك الشعوب.

يتوافق سرده مع تتابع أحداث الرحلة، بدءاً من قصة الرحلة وأغراضها، وانتهاءً بوصفه الدقيق للبلغار والروس والاسكندنافيين، وبين محطتي السفر هاتين، يصف ابن فضلان في طريقه الخوارزميين والترك والبجناك والباشغرد، وما شهدته رحلته من عقبات هناك. فلا ينسى التذكير ببرد بلاد الشمال، وما واجهه من مصاعب، فقد ذكر أنه تنكَّر (=اختبأ) في القافلة قبيل نيسابور خوفاً من برد الشتاء في الجرجانية، فإذا باب من الزمهرير قد فُتح، والريح تعصف، فإذا خرج من الحمّام إلى المنزل جمدت لحيته، فأصبحت قطعة واحدة من الثلج، وإذا هو يبيت في بيت داخل بيت، ويتدثر بالأكيسة والفراء، ومع ذلك يلتصق خده على المخدة لشدة البرد. وحين أوغل في بلاد الترك لقي القر والبرد حتى أشرف على التلف فيمن معه، ولمواجهة هذه المشاق لم يجد إلا التمسك بإيمانه بالله، والتضرع له، والتقرب إليه[10]. ويذكر «لقد رأيت الأرض تنشق فيها أودية عظام لشدة البرد، وأن الشجرة العظيمة العادية لتنفلق بنصفين لذلك»[11].

فأما في بلاد الترك فقد وجد أن «برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف، ونسينا كل

ما مر بنا، وأشرفنا على تلف الأنفس»[12]. ولا ينسى وصفه الإثنوغرافي لشعوب الأتراك الغزية البدوية، حيث يبدي أسفه على بقائهم على دين الوثنية «لهم بيوت شعر، يحلون ويرتحلون، وترى منهم الأبيات في كل مكان، ومثلها في مكان آخر، على عمل البادية وتنقلهم، وإذ هم في شقاء، وهم مع ذلك كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً ... وأمرهم شورى بينهم، غير أنهم متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه جاء أرذلهم وأخسهم فنقض ما قد أجمعوا عليه ... وسمعتهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله «تقرباً بهذا القول إلى من يجتاز بهم من المسلمين»[13].

ولا يغفل الجوانب الأخرى المتعلقة بسلوكهم الاجتماعي، ولا سيما علاقتهم بالمرأة، وعادات الدفن، فيذكر أنهم لا يهتمون بـ(عفة المرأة) ولا بستر (عورتها)، إذ نزلوا يوماً على رجل منهم ومعه امرأته (فبينما هي تحدثنا كشفت فرجها وحكته، ونحن ننظر إليها، فسترنا وجوهنا، وقلنا: «استغفر الله» فضحك زوجها وقال للترجمان: «قل لهم: تكشفه بحضرتكم فترونه، وتصونه، فلا يوصَل إليه، هو خيرٌ من أن تغطيه وتمكّن منه»)[14]. إلا أنهم لا يعرفون الزنا، ومن زنا منهم شقوه بنصفين؛ أما رسوم تزوجهم، فقوم على أن يخطب الواحد منهم إلى الآخر بعض حرمه (ابنته أو أخته) بثوب خوارزمي، أو مقابل جمالٍ أو دوابٍّ، فإذا وافقه حملها إليه[15].

وإذا مات الرجل وله زوجة وأولاد، تزوج الأكبر من أولاده بامرأته إذا لم تكن أمه، ويذكر أن «أمر اللواط عندهم عظيم جداً، يقتلون من يمارسه»[16]. وإذا مرض الرجل منهم ضربوا له خيمة يبقى فيها منفرداً إلى أن يموت، وإذا كان فقيراً رموه في الصحراء وتركوه؛ وإذا مات حفروا له حفرة كبيرة كهيئة البيت، وألبسوه ثيابه، وتركوا له ماله وأشياءه، وإناء نبيذ، وأجلسوه في البيت، وجعلوا له قبة. كما لاحظ أن الترك كلهم ينتفون لحاهم إلاَّ أسبلتهم (=شواربهم)، فيعبر ابن فضلان عن استيائه من هذه العادة، إذ يقول «وربما رأيت الشيخ الهرم منهم وقد نتف لحيته وترك شيئاً منها تحت ذقنه، فإذا رآه إنسان من بُعدٍ لم يشك أنه تيس»[17].

أما السلطة، فإن ملك الترك الغزية يقال له (يبغو)، ومن عاداتهم أن الرجل لا ينزع عنه الثوب الذي يلي جسده حتى ينتثر قطعاً. ويتحدث عن البجناك (=البشناق)، وهم قبيلة تركية غزية، طردهم الغزُّ أمامهم، فوجدهم ينزلون على ماء شبيه بالبحر غير جار «وإذ هم سمر شديدو السمرة، حليقو اللحى، فقراء، خلاف الغزية»[18].

ثم يقف عند قوم من الأتراك يقال لهم الباشغرد، فرأى فيهم «شر الأتراك وأقذرهم، وأشدهم إقداماً على القتل»، يأكلون القمل، ويعبدون أرباباً مختلفة: ومنهم من يزعم أن له اثني عشر رباً: للشتاء رب، وللصيف رب، وللمطر رب .. وهكذا .. والرب الذي في السماء أكبرهم، فيعلق قائلاً «تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً»، ومنهم طائفة تعبد الحيات، أو السمك، أو الكركي[19].

الصقالبة (البلغار)

يمتاز ابن فضلان بوصفه الإثنوغرافي لبلغار الفولغا بالدقة والإحاطة الشاملة، فلا يكاد أن يغفل عن أي شيء يمس حياتهم العامة والخاصة: السلطة، والدين، والسلوك الاجتماعي، والطقوس، فضلاً عن الأنواء، والظواهر الغريبة التي تحيط ببيئتهم وبحياتهم.

1- السلطة والعلاقة الدولية:

يذكر أن ملك الصقالبة اسمه (ألمش بن بلطوار)، وله مساعدون يدعوهم «الملوك الأربعة» كانوا مع الملك عند استقباله لهم، وكان الملك يصحبه أيضاً إخوته وأولاده يحملون «معهم الخبز واللحم والجاورس (=نوع من الحبوب)». وبعد مراسيم الاستقبال بساعة، دعاهم الملك «فدخلنا إليه وهو في قبته، والملوك على يمينه، وأمرنا أن نجلس على يساره، وإذا أولاده جلوس بين يديه، وهو وحده على سرير مغشى بالديباج الرومي ..»، ثم يحدثنا عن عادات الطعام عند الملك، فعندما أُعدَّت المائدة لهم قدِّمت إليهم وعليها اللحم المشوي وحده، فتضمن طقس الطعام الملكي، أن يبدأ الملك بالطعام، وأن لا يبدأ الآخرون إلا بعد أن يقدم الملك بنفسه قطعة من الطعام لهم «فلا يمدُّ أحدٌ يده إلى الأكل حتى يناوله الملك لقمة»[20]. ولما أكلوا دعا (الملك) بشراب العسل وهم يسمونه السجو، فشرب قدحاً نخباً لخليفة بغداد، وهو يقوم قائلاً:«هذا سروري بمولاي أمير

المؤمنين-أطال الله بقاءه. وفعل ذلك ثلاث مرات».

وبما أن العقيدة الإسلامية لم تنغرس بعمق، لاحظ ابن فضلان أنه كان يُخطب على منابر جوامع البلغار، قبل قدومه «اللهم أصلح الملك بلطوار ملك البلغار» فنبه ابن فضلان الملك «أن الله هو الملك، ولا يسمى على المنبر بهذا الاسم غيره»، وذكّره أن منابر بغداد والشرق يقال فيها «اللهم أصلح عبدك وخليفتك الإمام المقتدر بالله»، فصار من حينها يُخطب لملك البلغار على المنابر «اللهم أصلح عبدك جعفر بن عبد الله أمير البلغار مولى أمير المؤمنين»[21].

ولاحظ أن الملك إذا ركب لا أحد يكون معه، فإذا اجتاز السوق لم يبق أحد إلا قام وأخذ قلنسوته عن رأسه فجعلها تحت إبطه، إذ إن كلهم يلبس القلانس، فإذا جاوزهم الملك ردوا قلانسهم إلى رؤوسهم؛ كذلك فإن كل من يدخل إلى الملك في مجلسه يأخذ قلنسوته تحت إبطه، وكل من يجلس بين يديه يجلس باركاً. وكلهم يسكن القباب، إلا أن قبة الملك كبيرة، تسع ألف نفس وأكثر، مفروشة بالفرش الأرمني، وله في وسطها سرير مغشى بالديباج الرومي.

ويشير إلى علاقة التبعية التي تربط البلغار بجيرانهم الخزر، إذ يضطر ملك الصقالبة على دفع ضريبة إلى ملك الخزر مقدارها جلد سمور عن كل بيت في مملكته. ويضع ابنه رهينة عند ملك الخزر، الذي تزوج ابنة ملك الصقالبة غصباً، على الرغم من أنه يهودي وهي مسلمة، ومن جهة أخرى فإن ملك الصقالبة يأخذ العشر من كل سفينة تجارية تأتي من الخزر، وإذا قَدِم الروس أو غيرهم من سائر الأجناس برقيق فالملك يختار رأساً من عشرة رؤوس. ويحدثنا أن فيهم تجاراً كثراً، يخرجون إلى أرض الترك فيجلبون الغنم، وإلى بلد آخر يقال له (ويسو) فيجلبون منه السمور والثعلب الأسود[22]. وإذا غزوا على بعض البلدان فللملك حصته فيها، كما أن له في كل عرس أو فرح له قدر من الوليمة.

وهكذا نجد أن تنظيم السلطة، وعلاقة الجماعة بها، يجمعان بين حياة القبيلة وتنظيمها، وبين الملكية المركزية التي تتجلى في الضريبة التي يفرضها الملك على رعيته، وفي التجارة الدولية النامية في بلده، وفي السلطة والنظام اللذين يحرسهما.

2- السلوك الاجتماعي والديني

لقد عرف ابن رسته، من قبل، دخول الإسلام إلى البلغار الصقالبة، غير أننا مع ابن فضلان ندخل ردهات الحياة الدينية اليومية للبلغار، إذ يصور لنا ما يتوافق أو يختلف مع الاعتقاد الإسلامي، فنجده غير راضٍ، بشكل عام، عن سطحية تمثُّل البلغار للمعتقد الإسلامي، وانعدام تجذره في سلوكهم؛ إذ رآهم يتبركون بعواء الكلاب جداً، ويفرحون به، لما يمثله لهم من دلالة على الخير فيقولون لبعضهم: «سنة خصبة وبركة وسلامة»، ويستغرب من رسومهم التي تقضي بأن يأخذ الجدُّ المولود دون أبيه، فيعطون الحق للجد في حضنه حتى يصير رجلاً، وإذا مات منهم رجل ورثه أخوه دون ولده. من هنا قول ابن فضلان «فعرَّفت الملك أن هذا غير جائز، وعرفته كيف المواريث حتى يفهمها»[23].

كما رأى أنه إذا وقعت صاعقة على بيت لم يقربوه تطيراً منه، وتركوه بما فيه من أنفس ومال حتى يتلفه الزمان، ويقولون عنه «هذا بيت مغضوب عليه». وإذا كانوا يعاقبون القاتل العمد بالقتل، وهو يتفق إلى حد ما مع المعتقد الإسلامي، فإن ما يثير استغرابه أنهم يعاقبون من قتل رجلاً خطأً، بدون قصد، بوضعه داخل صندوق وتعليقه حتى يبليه الزمان وتهب به الريح. وأعار ابن فضلان موضوع المرأة انتباهاً خاصاً ولا سيما بعد أن رأى تخففها من ضوابط التقليد الإسلامي، فأثار استهجانه نزول الرجال والنساء إلى النهر ليغتسلوا جميعاً عراة لا يستتر بعضهم من بعض، فيقول «وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك»[24]، إلا أنهم لا يزنون بشكل عام، ومن زنا منهم، كائناً من كان، ضربوا له أربعة سكك وشدوا يديه ورجليه إليها، وقطعوه بالفأس من رقبته إلى فخذيه، وكذلك يفعلون بالمرأة أيضاً، ثم تُعلّق كل قطعة منه ومنها على شجرة[25].

أما فيما يتعلق بعادات الدفن، فإنه يصفها بدقة ربما لأنها كانت تخالف طريقة الدفن الإسلامية، فإنهم يغسلون الميت على طريقة المسلمين، إلا أنهم يحملونه، إذا كان حراً أو من الرؤساء، على عجلة تجرّه إلى مكان الدفن، حيث يضعونه على الأرض، ثم يخطّون حوله خطاً ويحفرون داخل ذلك الخط حفرة، ثم يجعلون له لحداً ويدفنونه في الحفرة. ويُمنع على النساء البكاء على الميت، ويبكي الرجال

الأحرار، أما عبيد الميت فيأتون إليه بعد ذلك فيضربون جنوبهم بالسيور، وينصبون له مطرداً (=علماً) على باب قبة قبره، ويأتونه بسلاحه، ولا يقطعون البكاء عليه خلال سنتين، فإذا انقضت السنتان حطّوا العلم وقصوا من شعورهم، ثم يدعون بدعوة إيذاناً بخروجهم من الحزن، ويحق لزوجته بعده الزواج ثانية. أما في حال كان الميت من العامة «فيفعلون بعض هذا بموتاهم»[26].

3– معاشهم وغرائبهم

يلاحظ ابن فضلان أن أكثر البلغار مريض بداء القولنج (=مرض معوي)، حتى أن أكثرهم تختفي من وجهه الحمرة، ويلبسون جميعاً القلانس، وأكثر أكلهم الجاورس (نوع من الحبوب) ولحم الدابة، على أن الحنطة والشعير كثير لديهم، وكل من زرع شيئاً أخذه لنفسه، ليس للملك فيه حق، سوى ما يقدمونه له كل عام من جلد السمور. ويحفرون في الأرض آباراً ويضعون طعامهم فيها، فلا تمضي أيام حتى يتغير طعمه ورائحته، وليس لهم زيت أو دهن، سوى دهن السمك يعتمدونه في أكلهم. ويعملون من الشعير حساء للجواري والغلمان. وفي غياضهم عسل كثير، وعندهم تفاح أخضر شديد الخضرة، وأشدّ حموضة من خلّ الخمر، تأكله الجواري فيسمنَّ عليه. ولم ير في بلدهم أكثر من شجر البندق، كما يوجد عندهم شجر مفرط الطول وساق أجرد الأوراق، يجيئون إلى موضع يعرفونه في ساقه فيثقبونه فيخرج منه ماء أطيب من العسل، إذا أكثر منه المرء أسكره؛ وعندهم أيضاً رمان أملس (لا نواة له) لذيذ جداً.

ولا ينسى أن يحدثنا عن المناخ والطقس، وما يحتويانه من غرائب، فيلاحظ تفاوت الليل والنهار واختلافهم عما اعتاده في بلاده، لدرجة صار معها حائراً والتبست لديه مواقيت الصلاة، فالنهار لديهم طويل جداً، إذ أنه يطول عندهم مدة من السنة ويقصر الليل، ثم يطول الليل ويقصر النهار، ورأى في يوم إقامته الثاني أن الشفق الأحمر الذي قبل المغيب لا يغيب البتة، وإذا الليل قليل الظلمة يعرف الرجلُ الأشياء عن بعد. ورأى القمر لا يتوسط السماء، بل يطلع في أرجائها ساعة ثم يطلع الفجر فيغيب القمر. ورأى البلد عند طلوع الشمس يحمرُّ كل شيء فيه الأرض والجبال وكل شيء[27].

ويحدثنا عن عجائب، حرص أن ينسبها إلى غيره لغرابتها، رغم قوله: «رأيت في بلده من العجائب ما لا أحصيها» فهو يتحدث بلسان أحد أصحابه عن وجود حيوان غريب، هو دون الجمل في الكِبر وفوق الثور، وحوافره مثل أظلاف الثور، له في وسط رأسه قرن واحد غليظ مستدير، يرتقي ورق الشجر، إذا رأى الفارس ظل يلاحقه حتى يقتله، لذا فهم يصعدون إلى أعالي الشجر ليرموه بالسهام المسمومة لقتله. ولعله بذلك يصف ما يسمى بوحيد القرن.

كما يتحدث على لسان أحد الرجال عن شعب غامض يسميه يأجوج ومأجوج، ويبعد هؤلاء عن أهل (ويسو) ثلاثة أشهر، وهم عراة، يفصلهم البحر عن أهل (ويسو)، وهم مثل البهائم ينكح بعضهم بعضاً. يخرج الله لهم كل يوم سمكة من البحر لطعامهم[28]. كما التبس عليه رؤيته لبعض الظواهر المتعلقة بالشفق القطبي، فتخيَّل أنه يرى أمثال الناس والدواب في الجو، تأثراً ببعض المعتقدات المحلية الراسخة.

كما يحدثنا عن لسان ملك البلغار عن شعب (ويسو)، وهو شعب فنلندي شمالي، ولعله كما يرى المستشرق «فرهن» شعب روسيا البيضاء، قرب موسكو الحالية، إذ يعلمه ملك البلغار أنه يبعد ثلاثة أشهر عن بلاده؛ والليل عندهم أقل من ساعة، يذهب إليهم تجار البلغار ليشتروا منهم جلود السمور والثعلب الأسود. فقدم لنا ابن فضلان صورة حية، عن مقطع من حياة البلغار قبل ألف عام، لا غنى عنها لأي مؤرخ لحياة وأصول شعوب شرق أوربا، فجمعت رسالته بين أسلوب التقرير الرسمي وبين الدراسة الإثنوغرافية لحياة هذا الشعب.

الروس

لقد قام برحلته إلى بلاد الروس، في أثناء بعثته التي قادته إلى بلاد البلغار، فكانت في أواسط القرن العاشر الميلادي، أي قبل عهد الملك فلاديمير، وكان الروس آنئذ لم يعتنقوا المسيحية بعد[29].

ويذهب «كريكتون» Micheal Crichton وأغلب المستشرقين الغربيين إلى أن ابن فضلان أطلق اسم روسية/ الصقلبية على السكان الذين التقاهم في بلاد الروس الحالية، ولكن هؤلاء الروس هم اسم قبيلة اسكندنافية، لذلك سماهم

كريكتون في تحقيقه لرسالة ابن فضلان بـ(Northmon) النورديين، أو أهل الشمال، وهو يخالف رأي المستشرقين الروس الذين يعتقدون أنهم قبائل روسية أصلية السلوك الفردي والاجتماعي.

لا يختلف أسلوب ابن فضلان في تناوله للروس، عن تقريره الخاص بحالة شعب البلغار، فهو لا يكتفي بالوصف السطحي للواجهة السياسية بل يغوص لينقل لنا وصفاً إثنوغرافياً عن أساليب حياتهم المعاشية والدينية، وسلوكهم الاجتماعي والثقافي؛ فجمع لنا-حسب ميكيل- صورة نادرة عن هذه الأمة الغامضة والنائية، قبل أن تنتقل إلى المسيحية. وهو يأخذ كل جانب من جوانب حياتهم الاجتماعية والثقافية على حدة ليصدر حكمه عليه استناداً إلى المقاييس القيمية التي اكتنزها، فهناك الجانب الذي يثير الإعجاب، وجانب يثير منه الاستغراب أو الاستهجان، فلكل جماعة بشرية حسب مفاهيمه مواقعها المنيرة وجوانبها المظلمة، فهو يصف بإعجاب «لم أر أتم أبداناً منهم كأنهم النخل، شقر حمر، مع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه، وسيوفهم صفائح مشطبة إفرنجية»[30].

ثم يراقب بدقة سلوكهم وعاداتهم، وأحياناً يصف ذلك بحيادية، فيها نوع من الاستغراب، فهو رآهم ينزلون بتجارتهم على نهر آتل (=الفولغا) لا يلبسون القراقط، ولا الخفاتين، ولكن يلبس الرجل منهم كساء يستر به أحد طرفي جسمه، ويخرج إحدى يديه منه. والواحد منهم ينقش جسمه من ظفر رجله إلى رقبته صور مخضرة بالشجر وغير ذلك، وتضع المرأة على ثدييها حقة (=وعاء) مشدودة من حديد أو فضة أو نحاس أو ذهب، على قدر مال زوجها، وعلى عنقها أطواق من ذهب وفضة، يرتبط عددها بحجم ثروة زوجها، وأجلّ الحلي عندهم الخرز الأخضر من الخزف[31]. لكنه أحياناً، يُصدَم بسلوكهم الاجتماعي، ولا سيما فيما يخصّ العلاقة بين الجنسين، حيث يختفي التستر و«العفة» من جهة، وهو سلوك خاص بمجتمعه الثقافي-الديني، أو ما يخص النظافة و«الطهارة»، وما اعتاده من طقس إسلامي بهذا الخصوص، ففي البيت الواحد يجتمع عشرة أو عشرون شخصاً، لكل واحد منهم سرير يجلس عليه، ومعهم رفيقاتهم الجميلات، فينكح الواحد منهم جاريته، ورفيقه ينظر إليه، وربما يدخل عليهم تاجر فيصادف أحدهم ينكح جاريته «فلا يزول عنها

حتى يقضي أربه»، ويعبر عن صدمته لخروجهم عن طقس «الطهر» والنظافة الإسلاميين بقوله: «وهم أقذر خلق الله، لا يستنجون من غائط أو بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالة، يجيئون من بلدهم فيرسون سفنهم بآتل، وهو نهر كبير، ويبنون على شطه بيوتاً كباراً من الخشب»[32].

ويصف بتقزز عاداتهم اليومية بغسل وجوههم ورؤوسهم بأقذر ماء، إذ تأتيهم الجارية بالغداة بقصعة كبيرة فيها ماء، فتناوله لسيدها فيغسل منها يديه ووجهه وشعر رأسه، ثم يتمخط ويبصق فيها، ثم تحمل الجارية القصعة إلى الذي يليه، وهكذا حتى تديرها على جميع من في البيت.

1- الدين والسلطة

يلاحظ أن ديانتهم ترتبط بمعاشهم وبحاجاتهم الاجتماعية، وبتلبية هذه الحاجات، فعندما يرسون بسفنهم على شاطئ نهر آتل، يأتون إليها ببضائعهم للاتجار بها، جواري وسمور؛ فيخرجون ومع كل واحد منهم خبز ولحم وبصل ونبيذ، يتجهون إلى خشبة منصوبة لها وجه يشبه الإنسان، وحولها صور صغار، وخلف تلك الخشبة خشبة طويلة أخرى تنصب في الأرض، هي مقدسة عندهم، فيأتي تاجرهم إلى الصورة الكبيرة ويسجد ويتضرع لها، علّها تسهّل له أمر بيعه لتجارته، فيقول لها: « يا ربِّ قد جئت من بلد بعيد، ومعي من الجواري كذا وكذا رأساً، ومن السمور كذا وكذا جلداً». فيذكر جميع ما عنده من تجارة، ثم يقول: «وجئتك بهذه الهدية»، فيترك هديته لها وينصرف، فإن تعذرت تجارته أعاد الطقس نفسه وقدَّم هدايا أخرى. فيعمد إلى ذبح غنم وبقر ويطرحها على الخشبة الكبيرة والصغار التي حولها، فإذا أتت الكلاب عليها في الليل، يقول: « قد رضي ربي عني وأكل هديتي»[33].

ولفت ابن فضلان النظر إلى عقوباتهم المعتمدة في تقاضيهم، فهم يجازون السارق بنصبه على شجرة غليظة، وبشده من عنقه بحبل يعلِّقونه فيها، حتى يتقطع بفعل الرياح والأمطار. وإذا مرض الواحد منهم نصبوا له خيمة، وتركوا معه خبزاً وماءً، لا يقربونه ولا يكلمونه، فإذا برئ رجع إليهم، وإن مات أحرقوه، وإذا كان مملوكاً

تركوه للكلاب وجوارح الطير.

ويغلب على الصورة التي يقدمها ابن فضلان عنهم، لون البداوة، وحياة الحرب والقسوة، والتخفف من قيود الحشمة والتعفف فيما يتعلق بعلاقتهم بالنساء، فملك الروس يحتفظ بجواره دائماً بأربعمائة رجل من صناديد أصحابه، وأهل ثقة عنده «ومع كل واحد جارية تخدمه وجارية أخرى يطؤها، يجلسون تحت سرير سيدهم، المرصع بنفيس الجواهر، ويجلس مع الملك على تخته أربعون جارية لفراشه، وربما وطئ الواحدة منهن بحضرة أصحابه؛ وهو لا ينزل عن سريره، حتى إنه يقضي حاجته في طشت يقدَّم إليه، وله خليفة يقود الجيش ويحارب الأعداء ويخلفه في رعيته»[34].

2- طقس الدفن

يعرض ابن فضلان في صفحات مطولة مشاهد الدفن، التي تبدو أنها أثارت لديه انفعالات متضاربة، ففي هذه المشاهد من الغرابة والألم والسمو واللامعقول والدلالات الغريبة، التي تبدو برمتها غير مألوفة لديه، لدرجة الصدمة.

لقد سمع أن الروس يفعلون بملوكهم عند الموت أموراً غريبة بما فيها الحرق، فأراد أن يكون شاهداً مباشراً على وقائع دفن أحد الموتى من رجالهم الأجلاء، كما حرص أن يدوّن لنا المشاهد بكل تفاصيلها، فامتزج في وصفه الإحساس العميق بأن مشهداً أسطورياً أليماً وجليلاً يحدث أمامه مباشرة بمشاعر الاستغراب والتعاطف والأسى.

فمن عاداتهم أن يضعوا الرجل الفقير الميت في سفينة صغيرة ويحرقوها، أما الرجل الغني فيقسمون ثروته، فثلثها لأهله وثلثها يخيطون له بها ثياباً وثلث للنبيذ الذي يشربونه يوم تقتل جاريته نفسها وتموت مع مولاها. فأراد ابن فضلان أن يقف على إحدى تلك الحالات، فلما مات رجل جليل وضعوه في قبره حتى يخيطوا له ثيابه، وسألوا جواريه: من يموت معه؟ فتقدمت إحداهن، فوكلوا لها جاريتين لتهيئانها لهذا الحدث الجليل؛ ويقضون هذه الفترة بشرب النبيذ ليلاً ونهاراً، وربما مات الواحد منهم والقدح بين يديه.

فلما كان اليوم الذي يُحرق فيه الميت والجارية حضر ابن فضلان إلى النهر

حيث السفينة التي يتم فيها الحرق، فجاؤوا بسرير فوضعوه على السفينة وغشّوه بالمضرَّجات (=المساند) والديباج الرومي ومساند الديباج الرومي، وتولَّت امرأة عجوز تُسمى ملك الموت أمر فرش السرير، وأحضروا الميت من القبر إلى السفينة، وألبسوه ثيابه الجديدة، وأدخلوه القبة التي في السفينة، وأجلسوه على المساند وبجانبه النبيذ والفواكه والريحان، وخبز ولحم وبصل طرحوه بين يديه، وبسلاحه، وبدابتين وبقرتين وديكاً ودجاجة قطعوها وألقوا بلحمها على السفينة.

والجارية التي نذرت نفسها للموت معه تذهب وتجيء وتنتقل من قبة إلى قبة، حيث يضاجعها الرجال ويقولون لها: «قولي لمولاك إنما فعلت هذا من محبتك»، فينصهر الفعل الجنسي بالموت بحضور الرغبة بالخلود.

فلا يتوقف ابن فضلان عن تعقب التفاصيل، فيأتون بالجارية ويحملونها على أكفهم حتى تشرف على باب السفينة ثلاث مرات، فتقول في المرة الأولى: هو ذا أبي وأمي، وفي الثانية: أرى جميع قرابتي الموتى قعوداً، وفي الثالثة: هو ذا أرى سيدي قاعداً في الجنة، وهو إشارة إلى تساميها على رماد الحياة إلى الخلود والحضور في جنة الخلود حيث تلتقي بسيدها، فمرّوا بها إلى السفينة، ثم يأتي دور المرأة العجوز، التي تلعب، حسب وصف ابن فضلان، دور العراف والشامان المقدس، والتي تسمى ملك الموت والمكلفة بقتل الجارية، فتدفعها إلى السفينة، وتدفع إليها قدحاً من النبيذ، فتغني وتشربه، بعدها تدخِلها إلى القبة التي فيها سيدها، وهناك يدخل ستة رجال، فيجامعون الجارية ويضجعونها إلى جانب مولاها. وتجعل العجوز في عنق الجارية حبلاً تدفعه إلى اثنين من الرجال ليجذباه، ثم تقبل ومعها خنجر فتدخله في أضلاعها حتى تموت، والرجال في الخارج يضربون على التراس ليحدثوا ضجيجاً يمنع سماع صوتها، ثم ينتهي المشهد المذهل والمروع بإشعال السفينة من قبل أقرب الناس إلى الميت، ثم يبادر الجميع بإلقاء الخشب المَحرَق، فتأخذ النار في الحطب ثم السفينة ثم القبة والرجل والجارية وجميع ما فيها[35]. ثم بنوا على موضع السفينة، ونصبوا في وسط البناء خشبة كبيرة، كتبوا عليها اسم الرجل واسم ملك الروس وانصرفوا.

هذه رواية شاهد عيان حية، يلاحظ المؤرخ وجود عادة الدفن والحرق المتبعة

لدى الروس القدماء وعند الصقالبة والأتراك أيضاً، وربما جاءت عادة السفينة من العالم الاسكندنافي، وتذكِّر الموكبات الموسيقية بعادات سويدية أو صقلبية؛ أما موت المرأة الإجباري فشائع عند أمم عديدة مثل الأسقونيين والأتراك والمغول والبلغار والجرمانية والصقالبة؛ ويُعرف دفن الميت جالساً في آسيا الوسطى؛ أما دفن أغراضه معه فشائع عند الصقالبة والبلغار والأتراك، وقد يشابه ملكة الموت عندهم آلهة الموت الجرمانية هيل[36].

لقد امتزج في وصف ابن فضلان لهذا الحدث الجليل، الإحساس بمرارة ومأساوية الحدث الذي تبدى أمامه بالتعاطف، وأيضاً بالدهشة والغرابة، فنحن هنا أمام ارتطام مرجعيتين ثقافيتين لا تلتقيان إلا بتلك الرغبة بالخلود، والارتفاع عن اليومي إلى ذروة التعالي، وإن كان هنا يجري –حسب ابن فضلان الفقيه المسلم– بطريقة خاطئة، ولقد كان حاضراً في وجدانه أثناء وصفه للمشهد، هذا الافتراق في القيم والمرجعيات التي تؤسسها، فلا ينسى أمام وقوفه عند تفاصيل الموت أن يتذكّر ما جرى من حوار بينه وبين أحد الروس، عن طريق المترجم، وهم ينظرون إلى السفينة وهي تحترق، إذ قال له الروسي: «أنتم يا معشر العرب حمقى» ، فقال ابن فضلان: لم ذلك؟ قال الروسي: «إنكم تعمدون إلى أحب الناس إليكم وأكرمهم عليكم فتطرحونه في التراب، وتأكله التراب والهوام والدود، ونحن نحرقه بالنار في لحظة فيدخل الجنة من وقته وساعته»[37]، وضحك ذاك الروسي ضحكاً مفرطاً، فسأله ابن فضلان عن السبب، فقال: «من محبة ربه له (=يقصد الميت) قد بعث الريح حتى تأخذه في ساعته». ولكن هذا الحوار بالتأكيد لم يقرِّب أسس الفهم بينهما، لذا كان الروسي مبتهجاً لحدوث التعالي أمامه، بينما كان ابن فضلان كدراً مهتزاً في أعماقه لمشهد بدا له مروعاً وأليماً! الأول رأى في الحدث جسراً للعبور إلى الأبدي، والثاني رأى فيه حدثاً تمتزج فيه القوة واللامعقول بالألم.

الخـــزر

لقد تعرَّف العرب على الخزر عن قرب، فقد التقينا بهم مع ابن رسته، وكان مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية قد طاردهم إلى شمال الدربند، واحتل حاضرتهم آتل، إلا أنهم عادوا وتحصنوا في ماوراء جبال القفقاس، ورداً على

الضغط الإسلامي من قبل العباسيين من جهة، والضغط المسيحي من قبل بيزنطة، اختارت النخبة اليهودية ديناً لها، وفشلت محاولات بيزنطة السياسية تارة والتبشيرية تارة أخرى في دفعها إلى المسيحية حيث لم تنجح جهود القديس (كيرلس) في صرفهم عن اليهودية[38]. فقد تهودت هذه الدولة في عهد هارون الرشيد، واستمرت في مناوشتها للإسلام، وتحالفها مع بيزنطة حتى انهيارها، ولعل اليهود الأوربيين وعلى الأقل يهود أوربا الشرقية يرجعون بأصولهم إلى هذه الدولة بعد تمزقها، ولا يمتون بأية صلة أقوامية وسلالية إلى ما سمي «بني إسرائيل».

وقد حصل عند العرب بعض اللبس في أصول الخزر، فلم يكن هناك إجماع على أصولهم التي يرجعها البعض إلى أصول تركية، رغم أن ما يروى عن أديانهم ومؤسساتهم السياسية تجد ما يشابهها عند الشعوب التركية[39]. أما ابن فضلان فيربطهم بعلاقة غامضة بالأتراك، ويركز في وصفه لهم الوجه السياسي، فيستغرق في وصف الملك ووظائفه وسلوكه أكثر مما يعطينا صورة عن الحياة اليومية للخزريين. فملك الخزر يسمى عندهم (خاقان) أو الخاقان الكبير، لا يظهر للجمهور إلا كل أربعة أشهر حفاظاً -على ما يبدو- على المهابة، وله خليفة أو نائب يسمى (خاقان به) يقود الجيوش ويسوسها ويدبر أمر المملكة، ويقدّم كل إشارات الطاعة للخاقان الأكبر فلا يدخل عليه إلا حافياً وبيده حطب يوقده بين يديه، بعدها يجلس على يمين سريره، ويخلفه رجل يقال له كندر خاقان، ويخلف الأخير رجل يقال له جاوشيغر.

وإذا مات الخاقان الأكبر (الملك الأكبر) تبنى له دار كبيرة فوق نهر، ويجعلون القبر فوق ذلك النهر، ويقولون: حتى لا يصل إليه شيطان ولا إنسان ولا دود ولا هوام. وإذا دُفن ضربوا أعناق الرجال الذين دفنوه، حتى لا يُدرى مكان قبره.

ولملك الخزر خمس وعشرون امرأة من أبناء الملوك المجاورين، وإذا ركب ركب معه سائر الجيوش، ويكون بينه وبين المواكب ميل، ويخرُّ له ساجداً كل من صادفه في طريقه، ومدة ملكه أربعون سنة فإذا تجاوز هذه المدة قتلته رعيته وخاصته بحجة أنه سيعاني نقصاً في عقله بعد ذلك.

ويشير إلى بسالة جيوشهم، فإذا بعث الملك سرية لم تولِّ الدبر بوجه ولا سبب، فإذا انهزمت قُتل كل من تراجع، فأما إذا انهزم القواد أو خليفة الملك، أحضر الملك نساءهم وأولادهم ووهبهم إلى غيرهم، ومعهم دوابهم ومتاعهم وسلاحهم وبيوتهم، وربما علقهم بأعناقهم في الشجر. وتقع مدينة ملك الخزر على جانبي نهر آتل، وعلى أحد الجانبين يقطن المسلمون وفي الجانب الآخر الملك وأصحابه، وعلى المسلمين رجل مسلم من رجال الملك يقضي في أمور المسلمين[40]. وهناك أيضاً جماعات من النصارى، والوثنيين، فالخزر مجتمع تعددي تهيمن عليه نخبة حاكمة يهودية.

ابن فضلان في البلاد الاسكندنافية

تدل الأوراق والنصوص التي استغرق في تجميعها بيير كراوس دولوس Pierre Craws Dolus ما بين العامين 1951-1957، وترجمها ميشيل كريكتون من النرويجية إلى الإنكليزية، على أن ابن فضلان قد عرَّج شمالاً إلى البلاد الاسكندنافية بعد زيارته إلى بلاد الروس. إذ أجبرته إحدى القبائل الروسية ذات الجذور الشمالية، وكانت تقيم بجانب نهر الفولغا، عند زيارته لها، على رفقة مجموعة من رجالهم المحاربين ليكون العدد الثالث عشر فيهم، وذلك في مهمة حربية لنجدة إحدى الممالك الدانماركية المسماة مملكة روثغار من غزو الوندول المحيطين بهم. فلقد كان، كما تبين له، ضحية اعتقاد الشماليين الفايكنغ بقدسية الرقم 13، إذ كانوا يعتقدون أن القمر ينمو ويضمحل ثلاث عشرة مرة خلال العام، ولهذا السبب تضمنت الحسابات الهامة لديهم على العدد 13، ومن جراء اعتقادهم بسحرية المقطع الثالث عشر، وأن يكون أجنبياً تم اختيار ابن فضلان لأنه أجنبي ليصبح الرجل الثالث عشر السحري في المجموعة[41].

وعندما دخلت مجلس القبيلة الروسية «عجوزهم الشمطاء» ذات القوة الشامانية السحرية عندهم، والمعروفة عندهم بـ«ملكة الموت»، أخرجت كيساً جلدياً فيه عظام، نثرتها على الأرض مرتين متتاليتين فاختارت (بوليويف) قائداً للمجموعة، ومعه أحد عشر رجلاً، ثم أشارت « ملكة الموت» إلى ابن فضلان ليرافقهم، ففسر له المترجم هرجر أن الآلهة اختارته ليكون الرقم السحري الثالث عشر بوصفه الأجنبي الوحيد في المجموعة[42].

وهكذا أجبر ابن فضلان في النهاية على السفر تاركاً أصحابه وراءه، معتمداً على مترجمه الوحيد (هرجر) للتفاهم مع المجموعة، قاصداً بلاد الدانمارك، ومملكة روثغار الدانماركية، فيستغل ابن فضلان هذه الرحلة لتدوين مذكراته عنها، فقدم شهادة نادرة عن حال شعوب الفايكنغ الاسكندنافيين، في فترة غامضة من حياتهم. وقد وصف كريكتون هذا الجزء من الرحلة بقوله: «يمثل مخطوط ابن فضلان أقدم وصف معروف لشاهد عيان عن حياة الفايكنغ ومجتمعهم، ويعتبر وثيقة بارزة، في وصفه لحوادث وقعت منذ ما ينوف على ألف عام، بتفصيل مميز مفعم بالحياة»[43].

في طريق الشمال البارد

يصف ابن فضلان، في رحلته الطويلة إلى الشمال، الأرض والناس والطبيعة، قبل وصوله إلى بلاد الدنمارك، فشهد أنه كلما أمعنوا شمالاً، ازدادت البرودة وتكاثر المطر أو الصقيع، والغابات والغياض، والظواهر غير المألوفة لديه كالأشجار «المكتظة العملاقة» والأرض «رطبة وباردة، ومثيرة للقشعريرة، ذات خضار شديد في بعض المواقع، إلى درجة تؤذي العيون من سناء اللون، بينما هي سوداء قاتمة، توجس بالخطر، في بعض المواقع الأخرى»[44]. وسافر خلال أسابيع خلال الغابات، ولقى المطر الغزير، الذي يصفه بأنه «يهطل بكثافة تدعو إلى الانقباض».

ويصف لنا سفنهم، حيث ركبوا واحدة منها، كانت بطول خمس وعشرين خطوة، وبعرض ثماني خطوات أو أكثر قليلاً، ومصنوعة صناعة ممتازة، من خشب السنديان، واللون أسود يجلل كلاً من مواقعها «وقد نصب عليها شراع مربع من قماش محبوك بحبال من جلد الفقمة، ويجلس مدير دفة السفينة على منصة صغيرة قرب مؤخرتها، يدير دفة السفينة المربوطة بجانب السفينة على الطريقة الرومانية ، وقد ركبت على السفينة قواعد المجاديف، إلا أنهم كانوا يستعملون الشراع فقط، وفي مقدمة السفينة نحت خشبي لوحش البحر، وفي مؤخرة السفينة ذيل»[45].

وعبروا عباب الفولغا عشرة أيام، إلى أن وصلوا إلى منطقة شديدة البرودة، عليها ثلج كثيف، وكثيرة الغياض، ويسميها الشماليون، حسب ابن فضلان (فادا).

وعلى الرغم من وصف ابن فضلان لرفاقه الفايكنغ بـ«أفضل بحارة في العالم» إلا أنه وجدهم «لا يسافرون عادة في الليل أبداً» يفضلون أن ترسوا سفينتهم بالليل على الشاطئ، منتظرين ضوء الفجر، ولاحظ مع تعاقب الأيام أن فترة الليل، في أثناء أسفارهم، صارت قصيرة جداً، إلى حد «لا يمكنك أن تطهي ملء قدر من اللحم خلالها»، ولم يكن النوم في تلك الأماكن الباردة منعشاً. فعرف من مترجمه هرجر: أن في البلاد الشمالية هذه، يكون النهار طويلاً في الصيف، والليل طويلاً في الشتاء، ونادراً ما يتعادل الليل والنهار[46].

ولا يكل ابن فضلان من الحديث عن تفاصيل حياتهم، فسجَّل أنهم يعتمدون على الصيد في طعامهم، حيث كانوا يصطادون الطرائد في طريقهم «حيواناً صغيراً أو طيراً»، ثم يلتهم رفاقه الطعام بدون طهي، إذا كان الطقس ممطراً، ويصف قرية (مسيورغ) التي مروا عليها، إذ لاحظ بيوتها خشبية، وقليلة العدد وواسعة، وأن أهلها يعيشون «على بيع الأطعمة للتجار، الذين يجيئون ويذهبون على طول هذه الطريق»، وقد ترك رفاقه قاربهم فيها، وسافروا براً على الخيل ثمانية عشر يوماً، في منطقة جبلية ذات طقس شديد البرودة، فرآهم كيف يندفعون، أحياناً، على خيولهم خلال الأشجار الكثيفة «دون اهتمام بالخوف» غير أنهم يتجنبون دخول أعماق الغياض، ثم يترجلون فيضرمون النار، ويقدمون الطعام الذي يتألف «من رقائق الخبز اليابس»، ويقصون لبعضهم عند استراحتهم في الليل «حكايات التنين والحيوانات المفترسة، وقصص أجدادهم الذين ذبحوا تلك الحيوانات»[47].

ويلفت النظر إلى أن الشماليين الفايكنغ يتعاملون بالذهب والأصداف، حيث شاهد رفاقه يبدلون جيادهم، في كل مرحلة، ويدفعون أثمانها لأصحابها القرويين «الذهب والأصداف الصغيرة الخضراء، التي يثمنها الشماليون أكثر من أي شيء آخر في الدنيا»[48].

وتتكشف له في طريقة عاداتهم وأخلاقياتهم، فرفاقه الفايكنغ اعتادوا شرب الخمر، وكلما افتقدوه «ازدادوا توتراً وغضباً»، لهذا عندما وصلوا إلى قرية فيها خمر «شربوا بطريقة خشنة، غافلين من فرط تلهفهم.. عن أن المشروب يسيل على ذقونهم وألبستهم»[49].

وعرف أن من عاداتهم قبل سفرهم أن يقضوا الليل شراباً وقصفاً، ففي قرية (لينبورغ) البحرية، وقبل أن يستأنف رفاقه سفرهم، ازدادوا شرباً وصخباً ومرحاً، يلهون خلالها مع النساء والفتيات، فاستنتج ابن فضلان «أن هذه عادة الشماليين قبل القيام برحلة بحرية، لأن أي إنسان لا يعرف ما إذا كان سيبقى على قيد الحياة بعد الرحلة، لهذا يمضي في عربدة مفرطة»[50].

ولم يخف ابن فضلان إعجابه بكرم أهل الشمال «فحيثما حللنا كنا نستقبل بالترحيب وعظيم الضيافة، لأن هذا يعتبر فضيلة عند هؤلاء القوم»[51].

بلاد الدانمارك

يذكر ابن فضلان أنه أبحر مع رفاقه يومين بمحاذاة شاطئ مسطح تحيط به جزر كثيرة تدعى (الدانس)، وهو اسم يقابل لفظة دينز Danes الإنكليزية، على ما يُعتقد، أي الدانماركيين[52]، إلى أن وصلوا إلى منطقة مستنقعية تتلاقى فيها بضعة جداول ثم تصب في البحر، ويذكر أن هذه الأنهار تدعى (وايك)[53] ويبدو أن أصل هذه الكلمة Vik أي الفايكنغ .Viking

ويشير ابن فضلان نفسه، إلى أن الناس الذين يقطنون في منطقة الأنهار هذه «وايكنغ» و«ترمز هذه الكلمة عند الشماليين إلى المحاربين الذين يبحرون بمراكبهم عبر هذه الأنهار»[54] ليغيروا على المستوطنات القائمة على شطآنها.

ثم يحدثنا عن توقفهم عند مكان عجيب، في هذه المنطقة، يدعوه ابن فضلان (تريلبورغ)، ولعله يقصد حسب كريكتون مدينة Trelleborg وهي غربي جزيرة زيلاند الدانماركية، التي تقع كوبنهاغن عاصمة الدانمارك في أقصى شرقها[55]، ولفت نظره أن تريلبورغ عبارة عن معسكر للجند، ورجالها محاربون بينهم عدد قليل من النساء والأولاد. وقد شيدت تحصيناً بعناية على الأسلوب الروماني، يحاط الجزء الرئيسي منها بسور ترابي ارتفاعه مقدار قامة خمسة رجال، وينتصب فوقه سور خشبي، وخلف السور يوجد خندق مملوء بالماء، والحراس يجوبون الأسوار ليلاً نهاراً[56]. ولاحظ الطريقة المنتظمة الهندسية، التي شيدت عليها مساكن المستوطنة الستة عشر، بحيث تؤلف كل أربعة بيوت مربعاً، وبيوتهم مصنوعة من

الخشب، ويسميها الشماليون «البيوت الطويلة»، وجدرانها منحنية تشبه المراكب المقلوبة، مقطوعة من الأمام والخلف، لعلها تشبه، حسب وصف ابن فضلان (البرال Barral).

وهي بيوت طويلة ذات مدخل واحد شديد الانخفاض، لا تتناسب «ورجال الشمال العمالقة»، وذلك ليتمكن مقاتل واحد في داخل البيت من رأس أي مهاجم، فاستنتج ابن فضلان، أن مستوطنة تريلبورغ «كانت من كل النواحي مبنية للحرب والدفاع، فالتجارة لا تمارس هنا أبداً»[57].

كما يلاحظ أن شعب تريلبورغ يعيش على السمك، وعلى القليل من الخبز، ولا يمارسون الزراعة، ورغم أن أراضي المستنقعات التي تحيط المستوطنة تشمل على مناطق تصلح للإنبات، وسبب ذلك أنهم شعب محارب ويعيش على الصيد. وأغلبهم من الرجال، وجميع النساء من الجواري، ولا توجد زوجات «وينال الرجال من يشاؤون من النساء بحرية، وكيفما يشاؤون»[58]. إلا أنه وبالمقارنة مع الروس، وجدهم ابن فضلان «شعباً نظيفاً بالنسبة لجنسهم» إذ كانوا «يغتسلون في النهر، ويتخلصون من نفاياتهم خارج الأبواب»[59].

مملكة روثغار الدانماركية

لعل مملكة روثغار، التي وصلها في نهاية رحلته، هي إحدى المستعمرات الدانماركية في بلاد الوند Wend، وهو شعب سلافي كان يسكن في سكسونيا بجوار بروسيا الألمانية، حيث كانت هناك مستوطنات للفايكنغ، وكانت إحداها مملكة روثغار حيث كان الدانماركيون يحكمون في تلك الأثناء[60].

ويشير ابن فضلان إلى أنهم أبحروا يومين بعد خروجهم من تريلبورغ بين بلاد يسميها (الدان)، وهي بلاد الدانمارك، وفي الثالث اجتازوا ممراً مائياً مفتوحاً، لعله ممر Storestroen، بين جزيرتي زيلاد وموين Moen من الشمال، وبين جزيرة فولستر Falster من الجنوب، وهي جزر دانماركية. فوصلوا إلى مقاطعة يسميها (فندن) وهي نسبة إلى الوند، فيصف هنا أراضي الوندول بأنها «جبلية وعرة». ثم أبحروا على الساحل حتى وصلوا إلى مملكة روثغار، التي تشرف على البحر الرمادي الهائج.

وأول ما يلاحظه قصر الملك العظيم «خشبي ضخم، قوي البنيان، مهيب المنظر» ومزين «بنقوش أنيقة، مرصعاً بالفضة التي كانت تتلألأ، وتلمع عن بعد»، وهو محصن تحصيناً شديداً. وسمع أن الدانماركيين يعتقدون «أنه لا يوجد له مثيل في العالم»، وقد أطلقوا عليه اسم «هوروت»، فعرف أن من عادة الشماليين أنهم «يمنحون الأسماء للأشياء المتعلقة بحياتهم، كالمباني، والمراكب، وخاصة الأسلحة»[61].

في مقابل ذلك، رأى بيوت المزارعين متواضعة مؤلفة من «جدران خشبية»، الذي سدت الشقوق بين ألواحه بلصاق من طين مخلوط بالقش« بينما كان السقف من الغماء (أي القش) المشبك، والخشب»، وأرض المنزل ترابية، وفيه موقد يستعمل لروث الحيوانات «لأن أهالي المزرعة ينامون مع حيواناتهم داخل الغرف من أجل الحصول على الدفء الذي تشعّه أجسام هذه الحيوانات، كما يشعلون الروث في الموقد للحصول على النار»[62].

ولاحظ ابن فضلان أن هذه المساكن الشعبية طويلة ومنحنية الجوانب، كما في تريلبورغ، ولكن لا توجد فيه مربعات، كما لا توجد تحصينات أو أسوار ترابية. واعتمدت مملكة روثغار على تحصينات، مؤلفة من سور وأوتاد حادة الأطراف، ثم أتت «عجوزهم الشمطاء» المسماة «ملكة الموت»، فذبحت خروفاً ثم نثرت أمعاءه على الأرض، وغنت أغاني مختلفة، وختمت طقوسها بالتضرع والتوسل نحو السماء[63]، وكأنها تطبع قوتها السحرية على تلك التحصينات. ولم يفهم ابن فضلان جدوى تلك التحصينات، إلا بعد أن اخترقت تلك الأوتاد، ذات الرؤوس الحادة، أجساد خيول الوندول عند مهاجمتهم مملكة روثغار.

وسجل ابن فضلان عادات الطعام الملكي على مائدة ملك روثغار، التي جلس إليها مع رفاقه، فكان لكل رجل سماط وصحن، وملعقة وسكين، وقدموا لهم وجبة «من لحم الخنزير والماعز والسمك المسلوق، إذ إن أهل الشمال يفضلون كثيراً اللحم المسلوق على اللحم المشوي. كما كان هناك الكثير من الملفوف والبصل والتفاح وأثمار البندق»[64]، وقدموا لابن فضلان، لأنه لا يأكل لحم الخنزير «لحم سمين حلو المذاق، قيل إنه كان لحم الإبل»، وشربوا على المائدة شراباً يسمونه «المعبد» وهو مصنوع من العسل.

الوندول:

ندرك من خلال وصف ابن فضلان إلى أية درجة كان الدانماركيون يخشون من شعب الوند، أو الوندول Wendol، وهم شعب سلافي كان يسكن سكسونيا بجوار مستوطنات الفايكنغ الدانماركيين، بما فيها مملكة روثغار. وينقل ابن فضلان صورة غامضة عن هؤلاء الوندول، إذ يكتفي بنقل ما تخيله الدانماركيون عنهم، وحتى بعد احتكاكهم بهم أثناء المواجهة معهم، ظلت صورتهم متأثرة بأحكام رفاقه الدانماركيين، الذين ينظرون إليهم كخطر أكبر، لدرجة أن مجرد ذكر اسمهم يولد الخوف لديهم، لذا فهم يتجنبون ذكره. فكانوا يشيرون إليهم أحياناً بـ«الضباب» لخوفهم من نطق الاسم، لما يحمله الاسم من قوة سحرية يجعله يقوم بدور البديل عن صاحبه، ثم تحول عندهم الضباب نفسه إلى مصدر للخوف، إذ لاحظ ابن فضلان كيف أشار مترجمه هرجر وهو خائف، إلى «الضباب وهو يغطي الغابات» دون أن يتكلم أو يذكر اسمه، فسأله ابن فضلان إن كان مصدر خوفه من الضباب، فلم يجبه[65]. كما كانوا يقولون عنهم «الضباب الأسود» و«الشيطان الغر» أو «تنين الكورغون»، وعندما شاهدوا آثار أقدام الوندول نطقوا برعب، لأول مرة أمام ابن فضلان: وندول، وندول!. وعندما تنبأت «العجوز الشمطاء» بغزو الوندول، اكتفت بالقول: «أن الضباب سيأتي الليلة»[66]، ثم صادف ابن فضلان شيخاً عجوزاً، فأعلمه أن «الوندول اسم قديم جداً، أقدم شعوب أهل الشمال، ويعني الضباب الأسود. ويعني هذا بالنسبة للشماليين، ضباباً يجلب تحت جناح الليل أشراراً، أو شياطين يقتلون الكائنات البشرية، ويذبحونهم ويأكلون لحومهم، وأجسام هؤلاء الشياطين مكسوة بالشعر، وهم كريهو الملمس والرائحة.. ويأتون مع ضباب الليل»[67]، ويذكر الشيخ العجوز أن مناطق سكناهم كريهة، حتى إن الأيل يفضل الموت من قبل الكلاب على الدخول في مناطقهم.

لعل ابن فضلان قد تبنى الروايات التي نسجها الدانماركيون عن الوندول، وهذا ما جعله يشبّه أصوات الوندول بـ«قباع الخنزير» وروائحتهم بـ«زنخة كرائحة الجثة العفنة»[68]، وعندما شاهد هجومهم على ملك روثغار تخيل اندفاع تيار من الهواء «العابق بالروائح الكريهة»، فبدا له الوندول باندفاعهم «كأنهم ألوف من الأشكال

السوداء». وعندما اشترك بالمعركة ضدهم، تذكر «لمسة أولئك الوحوش على جسمي، ومظهر أجسامهم الفروي، إذ لوحوش الضباب هؤلاء شعر طويل كثيف»[69].

لكن ابن فضلان بعد مواجهته الأولى تتحرر أحكامه نسبياً من تصورات رفاقه الدانماركيين عن الوندول، فيصف هجومهم الثاني «كان جسم التنين طويلاً.. ومنظره فظيعاً.. ومع ذلك لم أكن خائفاً، لأنني أيقنت الآن أنه عبارة عن ثلة من الفرسان يحملون المشاعل»[70]. وقد علم من الدانماركيين أن القضاء على الوندول يتطلب القضاء على «عجوزهم الشمطاء» المسماة «ملكة الموت»، لما تمتلكه تلك العجوز من قوة سحرية لديهم، فهي بمثابة أم القوم، تعيش فيما سموه بـ«كهوف الرعد»[71].

وتعرَّف بصحبة الفايكنغ الدانماركيين على بلاد الوندول، وقراهم ومنازلهم، فوجد برودة الطقس الشديد وأن أراضيهم تحتوي الكثير من البرك والينابيع الحارة الفوارة، ويتجمع فيها ضباب خفيف، ويطلقون عليها اسم «منطقة البحيرات ذات البخار الصاعد»[72].

وكلما توغلوا أصبح الضباب أكثر كثافة، وشاهد على حدود أراضيهم جماجم دببة ضخمة، التي كان الوندول يعبدونها، حسب تفسير هرجر الذي قال لابن فضلان «إن جماجم الدببة تحمي حدود أراضي الوندول»، كما شاهد صخرة ضخمة على شكل امرأة حبلى، عليها بقع دم الضحايا، إذ كانوا يذبحون عليها القرابين[73]. وذكر له هرجر أن الوندول «يأكلون أنخاع الضحايا الإنسانية، كما يأكل الإنسان البيض والجبن»[74].

وبالنهاية تبنى ابن فضلان أحكام رفاقه عليهم، لدرجة أنه صوَّرهم «مخلوقات قصيرة عريضة المنكب، غليظة القامة، تغطي الشعور كل أجزاء أجسامها، خلا راحة أيديهم، وأخمص أقدامهم، ووجوههم»[75].

ثقافة الفايكنغ الدانماركيين وتصادم المرجعيات

لقد خاض ابن فضلان قسراً تجربة إنسانية عميقة في رحلته إلى بلاد الفايكنغ، ولا سيما بلاد الدانماركيين، دخل فيها في فواصل التخوم الحضارية، واختبر التغاير الثقافي مع أناس بدوا له مخيفين لأول وهلة، إلا أن التعايش وما خلقه من تعاطف خفف من وطأة الفواصل الثقافية، وقربه منهم.

لقد سجل ما رآه بعين عربي-إسلامي من بغداد الزاهية، الواثقة من مكانتها

الحضارية، فلم يقتصر على تسجيل السطحي من أحداث، بل ذهب عمقاً في ملاحظاته ليعطي صورة إثنوغرافية عن أناس مغايرين، فيعرفنا من خلالها على ديانتهم واعتقاداتهم وسلوكهم الاجتماعي ونظامهم السياسي، وأبرز أشكال سلوكهم العائلي والاجتماعي، وبجانب هذا كله لم يخف أحكامه وتقييمه لحياتهم، فكانت ملاحظاته مزيجاً من التقصي الموضوعي والتقويم الحضاري لهم.

فلم ينظر إلى الدانماركيين، وإلى جوارهم من الفايكنغ الآخرين، بعيون السائح الجوّال الباحث عن النادر، والمشهد السريع، بل غلبت عليه روح الإثنوغرافي، والمحلل النفسي، والمؤرخ، والشاهد.

اختبر البرد والصقيع، ومشاهد الغياض، والحيتان، والنباتات القطبية، والأشجار العملاقة الكثيفة، والضباب، ورعشة البرد، والأمطار الأكثر غزارة. إلا أن صعوبة التكيف مع تلك الأجواء لم تكن أكثر صعوبة عنده من تكيفه وتعايشه مع أناس يحملون مرجعية مختلفة، ولكن عبر هذا التعايش تعلَّم درساً كبيراً هو أن العالم متسع، وعلينا الاستعداد لتقبل المغاير والجديد. يقول له مترجمه هرجر: «أنتم العرب صارمون (جديون) أكثر مما يجب، تتذمرون طوال الوقت»، يكتفي ابن فضلان بالقول: «أنه كان خاطئاً»، ويحكي نكتة لرفيقه، الذي لا يستجيب لها، فيعلق ابن فضلان: «أنه شمالي أحمق لا يعرف شيئاً عن اتساع العالم»[76].

عندما أمطر ابن فضلان مترجمه بالأسئلة، قال له هرجر: «أنتم العرب ترغبون معرفة أسباب كل شيء، إن قلوبكم عبارة عن كيس كبير يطفح بالأسباب»، فيعلق ابن فضلان: «يؤمن هؤلاء الشماليون بالخرافات، ولا يلجؤون إلى حسن الفهم أو العقل أو القانون»[77].

ولقد كانت سمرته بحد ذاتها شاهدة على غربته، فكان الشماليون يحاولون لمس جلده «ومرة صرخ طفل من الرعب، حين رآني»، فيعلق ابن فضلان على هذا: «هناك في الحقيقة أناس جهلاء، لا يعرفون شيئاً عن اتساع العالم»[78]. ويقرر ابن فضلان واقعة أن الشماليين «لا يعرفون الكتابة، لأن مغزى الكتابة الوحيد الذي يعرفه هؤلاء الناس الشماليون هو النقش على الخشب، أو الحجر، وهو ما يفعلونه نادراً»[79].

فضائل الشجاعة

يكرر ابن فضلان «الصورة النمطية» العربية عن الأوربيين باعتبارهم شعوباً تتسم بالشجاعة «فهؤلاء المحاربون الشماليون لا يخافون شيئاً في العالم»، وهم ذوو أجسام ضخمة يحاربون باستمرار «ويغنون قصائد الحرب والشجاعة»[80]، وينحتون «على قبور المحاربين النبلاء مديحاً يقول: إنه لم يفرّ من المعركة»، فالفرار من المعركة «عار ما بعده عار، فأغلب رجالهم يموتون في المعركة».

ولاحظ ابن فضلان أنهم يبتسمون عند سقوط أي قتيل عندهم في المعركة، وذلك تعبيراً عن سرور «الشخص الميت نفسه» ونيابة عنه، بينما عندما يموت أحدهم وهو نائم يقولون عنه «لقد مات كما تموت البقرة على القش». ويرتبط موقفهم هذا، كما يشير ابن فضلان، باعتقاد الفايكنغ الشماليين «أن كيفية موت الإنسان تحدد وضعيته في الحياة الأخرى».

وسجل ابن فضلان سرعة غضب الفايكنغ، وحساسيتهم الشديدة «حول ما يتعلق بشرفهم، فتكررت المبارزات بين أعضاء الجماعة نفسها»، وقد تحدث المبارزة بينهم للرد على الشتيمة، فيلبسون لباساً خاصاً بالمبارزة، مؤلفاً من حزام، وطماقات من الصوف الخشن، فوقها معطف من الفرو الثقيل يصل إلى الركبتين، ويلبسون فوقه درعاً، ويتقلدون سيفاً، وشبكة في الحزام، مع ترس جلدي، ورمح، وخوذة من المعدن أو الجلد على الرأس[81].

ويصف بدقة طريقتهم في المبارزة، حيث يثبتون الجلد، الذي تقوم عليه المبارزة، بأوتاد أربعة من خشب الغار. حيث تستمر المعركة بينهم حتى الموت، وتشرف «العجوز الشمطاء» على إنشاء قواعد المبارزة.

ويخبرنا ابن فضلان أن سهام الشمال ذات نهايات حادة، وممتازة الصنع، يقوم بصنعها في كل قرية رجل يدعى المزمان Al msman يبيعها بقطع من الذهب، أو بالأصداف.

كما يصف طرائقهم في تشخيص الجرح وعلاجه، فإذا جُرح المحارب في رأسه وعنقه، يغسلون جرحه وينظفونه، ثم تفحصه الجواري فإذا كان الجلد ممزقاً والعظم

صحيحاً، قلن: «لا يهم. وإذا كانت العظام مصدوعة أو مكسورة، قلن: إن حياته تنقضي»، وإذا كان الجرح في الصدر، وكانت دافئة يديه قلن: لا يهم. وإذا سعل الجندي وتقيأ دماً، قلن: يتكلم دماً. وهو أخطر الجروح لديهم. أما إذا جرح الجندي في بطنه، فيطعمونه حساء البصل، والأعشاب. ويعتمدون في غسل جراحهم على ماء البحر، لاعتقادهم بقوة إبرائه أكثر من ماء النبع. وأحياناً يغسلونه ببول البقر الحار، الذي يستعملونه أحياناً في غسل الملابس البيضاء، بعد أن يجعلوه كثيفاً بعد غليهم له[82].

ولا يخفي ابن فضلان إعجابه بكرم الفايكنغ، وكياستهم بالضيافة، وحسن معاملتهم للضيف، وبالمقابل هناك ما يثير استغرابه فيهم، كمثل تقديرهم الزائد للأنف على بقية أجزاء الجسم، فلا يعتبرون فقدان الأذن أو أصبع اليد أو القدم أو اليد نفسها أكثر أهمية من الأنف «إنما يعتبرون فقدان الأنف معادلاً للموت نفسه»[83].

المـــرأة

أكثر المسائل الاجتماعية التي أثارت انتباه ابن فضلان واستغرابه هو موقف الفايكنغ-الدانماركيين من المرأة، وذلك قياساً إلى مرجعيته العربية-الإسلامية.. وهو موضوع أثير لدى الرحالة العرب في علاقتهم مع الآخر، لما تحتله المرأة لديهم من موقع مركزي في الحكم على أخلاقية أي مجتمع.

فقد أثارت دهشة ابن فضلان الممارسات شبه الإباحية التي تطبع علاقات الشماليين الفايكنغ بالمرأة، إذ لاحظ أن رفاقهم الدانماركيين يختار كل منهم امرأة ليعاشرها قبيل المعركة، علها «أن تختار أن تموت من أجله على المحرقة الجنائزية» إن مات في المعركة.

ولا تقتصر عندهم المعاشرة الجماعية المفتوحة، على المناسبات السابقة للمعركة، بل لاحظ في قرية لينبورغ البحرية، أن الناس يمرحون ويشربون طيلة المساء، ويلهون مع الفتيات، لأن أي إنسان «لا يعرف ما إذا كان سيبقى على قيد الحياة بعد الرحلة، ولهذا يمضي في عربدة مفرطة»[84]، وليس هذا فحسب، بل إنه في

الحالات العادية يمكن لأي رجل «أن يمنح نفسه من إحدى الجواري»، ولقد قالوا له مرة، إن عفة النساء فضيلة عظيمة، إلا أن ملاحظاته جعلته يستنتج «لكن نادراً ما وجدت هذا مطبقاً بالفعل، لأن الزنا (بغير إكراه) لا يعتبر عندهم قضية خطيرة، وإذا كانت زوجة الرجل شبقة.. فما ينتج عن ذلك لا يعتبر شيئاً لافتاً للنظر كثيراً» كما أن «أهل الشمال لا يعتبرون أي مولود غير شرعي طالما الأم متزوجة»، ولقد سأل مرة مترجمه هرجر أكانت زوجته مخلصة له في أثناء سفره، فضحك هرجر قائلاً: «إني أسافر في البحار، وربما لن أعود.. وزوجتي ليست ميتة!»، فاستخلص ابن فضلان من هذه الإجابة «أن زوجة هرجر لم تكن مخلصة، أو أنه (هرجر) لا يهتم بذلك»[85].

الدين والسلطة

ليست مملكة روثغار الدانماركية أكثر من مشيخة قبلية، لا يفصل ملكها عن رعاياه إلا القليل من المزايا، بل إن هرجر ورفاقه اشتكوا من غطرسته وطريقته البذخة في بناء مستوطنته وقصره، ويعتمد امتلاك السلطة الملكية على القوة، إذ لاحظ ابن فضلان أن الشماليين يفتقرون إلى «قاعدة ثابتة لاختيار زعيم جديد عندما يموت الزعيم القديم، إذ يعتمد الأمر على قوة السلاح اعتماداً كبيراً»[86]. ورأى كيف أن أحد أولاد الملك روثغار قد قتل أخويه بين يديه، فاستنتج «أنه كان شيئاً طبيعياً أن يقوم أبناء أحد الملوك بخلع أحدهم للآخر لكسب العرش»[87]. ودخل ابن فضلان البلاد الاسكندنافية قبل اعتناقها المسيحية، وكانوا على الوثنية، التي ذكَّرته بـ«العصور الجاهلية» العربية، فكان يصغي باستغراب إلى المعلومات المتعلقة بديانتهم، وما يصاحبها من طقوس، ورغم هذا فإنه أحياناً يعرض تلك المعتقدات بطريقة حيادية، دون أحكام قاسية، وكثيراً ما تجابهت المرجعيتان الدينيتان وجهاً لوجه. فعندما افتتح ابن فضلان طعامه بـ«بسم الله» أثار تفسيره لهذا التقليد الضحك والسخرية لدى الدانماركيين، وعندما طلب منه رئيس «المجموعة» بوليويف أن يكتب شيئاً على الرمل، كتب ابن فضلان «الحمد لله» فسأله هرجر: «أي رب تحمد»، فأجابه: «إنني أحمد ربّاً واحداً اسمه الله» فبادره هرجر مقرراً: «لا يمكن أن يكفي رب واحد!»[88].

وكانوا يؤمنون بتعدد الآلهة، إذ قال له هرجر: «لا تتكلم عن ربك الواحد؛ لأن

أحداً لا يهتم بمثل هذا الأمر الفارغ» فهؤلاء الوثنيون «بأرباب كثيرة، عمالقة، وذوي قدرة كذلك» ويصلون إلى أرباب كثر «إلى أويدين، وفري، وثور، وإيرد، وإلى عدة آلهة آخرين»[89]. فعندما كانوا في عرض البحر، وشاهدوا هولة Monsters، أو ما سموه «وحش البحر» ولعله الحوت الذي وصفه ابن فضلان بإسهاب «صاح أحدهم منادياً: أودين بصرخة ابتهال»، وضربوا بهراواتهم على التروس محدثين ضجة، وذلك «من أجل لفت انتباه أودين».

كما كانوا يعتقدون بأن العالم كان يقطنه في العصور القديمة «جنس من العمالقة، الذين انقرضوا بعد ذلك» ولا يعتبر الشماليون أنفسهم أحفاد هؤلاء العمالقة، إنما تلقوا «بعض قدراتهم بطرق لم أفهمها»[90]. واكتشف ابن فضلان أن في كل قبيلة من هؤلاء الشعوب الاسكندنافية، التي صادفها، امرأة عجوزاً «ملكة الموت»، تقوم بوظائف سحرية، قريبة من الوظيفة الشامانية، نسبة إلى الشامانيزم وهو دين قديم لشمال آسيا وأوربا القديمة، يعتقد بالعالم الآخر وأرواح الشياطين. وكانوا يعتقدون بأن العجائز تملك قدرات سحرية لاندمال الجروح، وطرد التأثيرات الشريرة، والتنبؤ بأحداث المستقبل[90].

وكانوا يؤمنون بالجنة التي يسمونها (فالهالا) ويتخيلونها أنها «عبارة عن قصر كبير» ويعود الأموات إلى الحياة ليشاركوا في الحرب والولائم. وطبيعة جنتهم ذات الخلود الدائم جعلت الدانماركيين، كما يقول ابن فضلان: «لا يعتبرون مواصلة القتال، على الأرض، يوماً بعد يوم شيئاً غريباً»[91].

وأشار إلى اعتقاد الدانماركيين بامتلاك الأقزام لقدرات سحرية، لذلك فهم يعزلونهم منذ الطفولة في كهوف، يرتدون ملابس من الفرو أو جلد السمور، ويتمنطقون حزاماً دقيقاً من الجلد مزيناً بقطع من الذهب، إذ تكمن فيه قدرات القزم السحرية، ويصنع الأقزام في عزلتهم أسلحة يثمنها الشماليون، ويقدمون النصائح في الأوقات الصعبة للشماليين[92].

عندما اقتربت لحظة رحيل ابن فضلان قال له هرجر بتعاطف: «سنصلي من أجلك» وذكر له الأسماء العدة لآلهته، فأجابه ابن فضلان: «إني أومن بإله واحد،

هو رب العالمين»، فأشار هرجر في لحظة التعاطف الفريدة إلى إيمان كل منهما «إنني أفهم هذا، ربما يكون إله واحد كافياً في بلادك، أما هنا فليس كذلك، توجد هنا آلهة كثيرة، ولكل منها أهمية، ولهذا نصلي لهم جميعاً»[93].

ولقد دأب هرجر في الأيام السابقة لرحيل ابن فضلان، أن يسأله مرة تلو الأخرى عن معتقداته، فسأله في إحداها إن كان يُغضب ربه أحياناً، فأجابه ابن فضلان: «إنني أفعل، ولكنه غفور رحيم»، فشدد السؤال: «هل هو غفور عندما يشاء؟»، أجابه ابن فضلان بالإيجاب، فهز هرجر رأسه قائلاً: «إنها مجازفة أعظم مما يمكن احتماله، فلا يمكن للمرء أن يضع ثقته كلها في شيء واحد، سواء أكان امرأة، أو حصاناً، أو سلاحاً، أو أي شيء فريد»، فما كان من ابن فضلان إلا أن أكد «ومع ذلك فإنني أفعل» وكأنه يريد أن يقول لهرجر: ما هو مستحيل لديك هو المعقول نفسه بالنسبة لي. ولكن ابن فضلان خلُص إلى نتيجة أنه «لا يمكن إقناعه بمعتقداتي كما لا يمكن أن أقتنع بمعتقداته»[94].

ولقد تعلَّم ابن فضلان من خلال تجواله الطويل في العالم، من بغداد إلى بلاد الفايكنغ، درساً في النسبية الثقافية، ولقد عبر عنه بقوله: «أولاً، يعتقد الناس في بلد معين أن عاداتهم حسنة، وأفضل من عادات أي شعب آخر، ثانياً، يعتبر أن أي غريب، رجلاً كان أو امرأة، أدنى منزلة منهم في جميع الحالات باستثناء الإنجاب»[95].

لقد ختم ابن فضلان رحلته بلحظة تصالح فريدة مع الآخر الاسكندنافي الذي يمثله هرجر، وعبر عن هذا بقوله: «كنت أشعر بثقل وطأة الفراق عن هرجر وعن بقية المحاربين، وقد شعر هرجر بهذا. فأمسكت بكتفه، وأمسك بكتفي. ثم انطلقت إلى السفينة السوداء»[96]. لقد وجدا في ثنايا اختلافهم الثقافي، وعلى حافته مجالاً إنسانياً مشتركاً.

* * *

1- سامي الدهان، (تحقيق وتقديم) رسالة ابن فضلان-لأحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، مديرية إحياء التراث العربي، دمشق، ط2، وزارة الثقافة، دمشق 1978م، ص40.

2- اغناطيوس يوليانوفيتش، كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين

عثمان،الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، جزء أول القاهرة، 1957 م، ص 168 . و عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، دار الفكر دمشق، 1984م، ص244.

3– أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية ج2، ق2، ترجمة إبراهيم الخوري، وزارة الثقافة دمشق، 1985 م، ص93.

4– المصدر نفسه، ص27.

5– رسالة ابن فضلان، المصدر السابق، ص98.

6– ميكيل، جغرافية...، ج2، ق2، ص27.

7– رسالة ابن فضلان، المصدر السابق، ص100.

8– نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1962م، ص142.

9– ميكيل، جغرافية...، ج1، ق1، ص226.

10- ابن فضلان، المصدر السابق، ص115-116.

11- المصدر نفسه، ص117.

12- المصدر نفسه، ص120.

13- المصدر نفسه، ص122.

14- المصدر نفسه، ص123.

15- المصدر نفسه، ص124.

16- المصدر نفسه، ص127-128.

17- المصدر نفسه، ص131.

18- المصدر نفسه، ص137.

19- المصدر نفسه، ص139.

20- المصدر نفسه، ص146.

21 – المصدر نفسه، ص147.

22- المصدر نفسه، ص161-163.

23- المصدر نفسه، ص160.

24- المصدر نفسه، ص162.

25- المصدر نفسه.

26- المصدر نفسه، ص170.

27- المصدر نفسه، ص154-155.

28- المصدر نفسه، ص156.

29- صفير البشير: الجغرافيا عند العرب نشأتها وتطورها، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1984م، ص42-43.

30- ابن فضلان، المصدر السابق، ص175.

31- المصدر نفسه، ص176-177.

32- المصدر نفسه، ص177.

33- المصدر نفسه، ص179-180.

34- المصدر نفسه، ص188.

35- المصدر نفسه، ص181-186.

36- ميكيل، جغرافية...، ج2، ق2، ص100.

37- ابن فضلان، المصدر السابق، ص186.

38- ستيفن، رنسيمان: الحضارة البيزنطية، ترجمة جاويد، عبد العزيز توفيق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1961م، ص351.
39- العظمة، عزيز: العرب والبرابرة، دار الريس، لندن 1991م، ص143.
40- ابن فضلان، المصدر السابق، ص91-94.
41- ابن فضلان: رحلة ابن فضلان، جمع وترجمة وتقديم: غيبة حيدر محمد، الشركة العالمية للكتاب، بيروت1994م، ص115.
42- المصدر نفسه، ص195.
43- المصدر نفسه، ص23.
44- المصدر نفسه، ص99.
45- المصدر نفسه، ص96.
46- المصدر نفسه، ص98-99.
47- المصدر نفسه، ص103-104.
48- المصدر نفسه، ص105.
49- المصدر نفسه، ص104.
50- المصدر نفسه، ص105.
51- المصدر نفسه.
52- المصدر نفسه، «هامش»، ص111.
53- المصدر نفسه، ص111.
54- المصدر نفسه.
55- المصدر نفسه، الهامش (5)، ص111.
56- المصدر نفسه، ص112.
57- المصدر نفسه، ص113.
58- المصدر نفسه، ص113-114.
59- المصدر نفسه، ص113.
60- المصدر نفسه، هامش المترجم (11)، ص119.
61- المصدر نفسه، ص126.
62- المصدر نفسه، ص122.
63- المصدر نفسه، ص149.
64- المصدر نفسه، ص136.
65- المصدر نفسه، ص110.
66- المصدر نفسه، ص133.
67- المصدر نفسه، ص134-135.
68- المصدر نفسه، ص138.
69- المصدر نفسه، ص139.
70- المصدر نفسه، ص167.
71- المصدر نفسه، ص190.
72- المصدر نفسه، ص175.
73- المصدر نفسه، ص176.

74- المصدر نفسه، ص180.
75- المصدر نفسه، ص201.
76- المصدر نفسه، ص163.
77- المصدر نفسه، ص116.
78- المصدر نفسه، ص104.
79– المصدر نفسه، ص210.
80- المصدر نفسه، ص78 و88.
81- المصدر نفسه، ص121.
82- المصدر نفسه، ص169-170.
83- المصدر نفسه، ص179.
84- المصدر نفسه، ص105.
85- المصدر نفسه، ص106-107.
86- المصدر نفسه، ص88.
87- المصدر نفسه، ص115
88- المصدر نفسه.
89- المصدر نفسه، ص108 و215.
90- المصدر نفسه، ص108.
91- المصدر نفسه، ص145.
92- المصدر نفسه، ص173-174.
93- المصدر نفسه، ص185-186.
94- المصدر نفسه، ص215.
95- المصدر نفسه، ص215-216.
96- المصدر نفسه، ص151.
97- المصدر نفسه، ص216.





الإسلام شريكاً

فريتس شتيبات
مراجعة: حواس محمود(◆)

في الوقت الذي تشتد فيه الحملات الظالمة ضد العرب وضد الإسلام والمسلمين يتصدى مستعرب كبير هو الأستاذ «فريتس شتيبات» (الأمين العام لجمعية المستشرقين الألمان) عرف في الدوائر العلمية بإنصافه وموضوعيته التاريخية الدقيقة وتعاطفه العقلي والوجداني المستمر مع العرب والمسلمين لتلك الأمواج الزاحفة والعواصف المجحفة بدعوة أهله الغربيين لتصحيح مواقفهم من حركات الإحياء الإسلامية المختلفة ومحاولة فهمها بدلاً من محاربتها وإعلان العداء لها ،كما يدعوهم إلى اعتبار الإسلام شريكاً ومشاركاً في مصير البشرية المعاصرة لاعدوّاً ولا خطراً على السلام والاستقرار العالميين.

ويحثهم على دعم الحوار السمح بين الأديان من خلال جهود الباحثين العالميين. ويشار إلى أن المؤلف قضى أكثر من عشر سنوات من عمره في القاهرة وبيروت ، وأتيحت له الفرصة لمعرفة الحياة والمجتمع في العالم العربي عن كثب والاتصال بكثير من الباحثين والعلماء العرب عن قرب ...يتألف الكتاب من أحد عشر فصلاً موزعاً على 200 صفحة قطع متوسط.

ملاحظات على دور البحث العلمي في حوار الأديان: يشير المؤلف إلى أنه

◆ كاتب من سورية.

ليس من قبيل المبالغة أن المعهد الشرقي في بيروت كان له تأثير هائل على الدراسات الشرقية لا في لبنان والعالم العربي وحدهما بل كذلك في ألمانيا ذاتها إذ قدّم تيسيرات فنية عديدة للباحثين الألمان والعرب على السواء، واستطاع هذا المعهد أن يقدّم للمستشرقين الألمان فرصة العمل في بيئة شرقية وأن يلفت أنظارهم إلى الشرق الحي وينبههم إلى لغات وحضارات الماضي كانت وما تزال واقعاً ينبض بالحياة ويؤكد تأثيرها المستمر بأشكال وصور مختلفة على ميادين الفكر والعمل والحياة اليومية والمشكلات والقضايا الملحة في الوقت الراهن.. وينبه المؤلف إلى خطورة مقولة صموئيل هنتغتون حول صراع الحضارات وتأثيرها السلبي في مجال الاستخدام السياسي بما يزيد التوتر بين الحضارات والأديان ويدعو إلى الحوار بين الأديان ووجود أسس مشتركة بين الأديان، ويتوجه بالدعوة للباحثين والمستشرقين الغربيين كما أنه لا يستثني نظراءهم العرب والمسلمين في عملية الحوار والتقارب بين الأديـــان. عشر مقولات عن الأصولية الإسلامية: يلاحظ منذ وقت غير بعيد أن الحركات الأصولية قد استفادت أكثر من غيرها من مناخ الديمقراطية الذي أخذ ينتشر في بعض البلاد الإسلامية ويقطع خطوات طيبة إلى الأمام وهذه الظاهرة تلزمنا بأن نتدبرها ونفكر في المواقف التي ينبغي علينا أن نتخذها منها وهي:

1- أن الأصولية لا توجد في الإسلام وحده وإنما هي موجودة في غيره من الأديان والأيديولوجيات وتندرج تحت هذا المصطلح حركات متفرقة تجمع بينها الاتجاهات الثلاثة التالية :الشمولية؛ النصوصية؛ الانحياز المطلقَ.

2- أن الإسلام كظاهرة تاريخية ليس بحكم طبيعته أصوليا على الإطلاق صحيح أنه ديانة ذات شريعة وهو يقدم للإنسان التعاليم التي توجه حياته بأكملها ولكنه كان يضطر على الدوام للدخول في حوار مع الواقع التاريخي ونصوصه المقدسة وهي القرآن كريم والسنة المشرفة حيث احتاجت على الدوام إلى التفسير ، ومن أجل ذلك طورت الشريعة الإسلامية عددا من القواعد تتسم بمرونة شديدة وذلك مثل :الضرورات تبيح المحظورات، والأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمن مع التأكيد المستمر بأن الشرع يجب أن يكون في خدمة المصلحة العامة.

3- أن الأصولية تنشأ في وضع تاريخي محدد.

4- أن ردود الفعل من قبل المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث على تفوق الغرب وأطماعه التسلطية في كل الأحوال ردود فعل ذات طابع أصولي فقد بذلت معظم المجتمعات الإسلامية جهوداً متصلة ومازالت تبذل مثل هذه الجهود. ولم تبدأ الجماعات الأصولية في القيام بدور مؤثر في القرن العشرين ويترتب على ذلك ضرورة البحث عن أسباب الأزمة التي يشعر بها المسلمون الآن شعوراً واعياً.

5- أن الشعور الحالي بالأزمة عند المسلمين قد نجم عن مجموعة من الإحاطات التي فجرته وغذته سنجملها في العناصر التالية :

أ – محاولات التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي بقيت حتى الآن قاصرة وعاجزة.

ب– السخط على الحكومات المسؤولة عن تعثر مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية وعن حرمان الشعب من المشاركة في القرارات السياسية المهمة.

ج– النظام العالمي الظالم.

6- أن عناصر الإحباط الثلاثة السابقة ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالدين،فجو اليأس والقنوط الذي تخلفه تؤثر في المسيحيين العرب تأثيره في المسلمين سواء بسواء.

ولكن من الطبيعي أن يعبّر المسلمون عن ردود أفعالهم من خلال المفاهيم المألوفة لديهم والمستمدة من ديانتهم.

7 -لا يمكن الحديث عن حركة متجانسة للأصولية الإسلامية فالواقع أن هناك اتجاهات وتنظيمات عديدة تكمن وراءها دوافع مختلفة بحيث نستطيع أن نميز فيها بين ثلاثة اتجاهات رئيسة:

أ– المتطرفون بشكل مطلق يطالبون بنظام إسلامي لإنقاذ العالم ويرفعون شعار التكفير والهجرة ليعلنوا أن المخالفين لهم بالرأي ملحدون وجميع الدول

الراهنة برأيهم (كافرة) لأنها جميعاً لا تطبق شرع الله، وبحسب وجهة نظرهم فإن على المسلمين كافة الجهاد للقضاء على الكفر.

ب- هذا الاتجاه يمثله المطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية، فهذا هو الاسم المشترك الذي يُطلق على عدد كبير من الجماعات الأصولية وأنصارهم الذين لا يرتبطون في الحقيقة بأيديولوجية واضحة وموحدة.

ج- أما الاتجاه الأصولي الثالث فيمثله أولئك الذين يمكن تسميتهم بالباحثين عن الهوية، وهم لا يعتبرون مخالفيهم بالرأي من الأعداء لمجرد أنهم قد تنكبوا طريق الله بل لأنهم يطالبون بالتبعية العقلية والحضارية للغرب.

8- إن الإسلام لا يمثل أي تهديد للعالم ،بل العكس من ذلك هو الصحيح، فالكثير من المسلمين يشعرون في عالمنا المعاصر بأنهم مهددون ربما يتسبب هذا الشعور في ظهور بعض الاتجاهات اللاعقلية أو التصرفات العدوانية.

9- إذا انسقنا تحت تأثير ظواهر الأصولية الإسلامية إلى رسم صورة الإسلام كعدو لنا فسوف تترتب على ذلك نتائج وخيمة العواقب.

10- إن أهم شيء يجب علينا أن نراعيه في تعاملنا مع الأصوليين الإسلامي هو أن نتفهم الدوافع التي تحركهم تفهماً عميقاً وأن نبين للمسلمين بوجه عام أننا نريد أن نفهمهم لا أن نحاربهم.

الدور السياسي للإسلام: إن الحركة الإسلامية الكبيرة في هذه الأيام ويقصد بها المؤلف الموجة التي يطلق عليها اسم (البعث) أو الإحياء الإسلامي أو الصحوة الإسلامية تتكون في حقيقة الأمر من مجموعة متنوعة من الحركات الفردية التي تحددها الظروف المختلفة في البلاد الإسلامية، وليس من شك في أن العنصر الإسلامي الكامن في هذه الحركات بل المصطلح الذي تعبر به عن أفكارها وأهدافها يمثل بعض السمات المشتركة بينها، ومن أبرز هذه السمات ذلك الشعور المتجدد بالتضامن أو التكافل الإسلامي الذي يجمع بينها. ومع ذلك فلو نظرنا نظرة أعمق لوجدنا أنها تشترك أيضاً في عنصر أهم وأخطر يتجاوز دائرة الشعوب الإسلامية ليشمل الشعوب النامية وذلك هو الموقف التاريخي العام

لكل الشعوب التي ما زالت متخلفة بالقياس إلى الأمم الصناعية الحديثة ومازالت تجد نفسها معتمدة عليها وتابعة لها وإن كانت تسعى اليوم بكل السبل للتحرر من هذه التبعية. ويرى المؤلف إلى أن فشل وإخفاق عمليات النهوض بها ابتداء من محاولات عبد الناصر ومروراً بحركات أخرى بعض أسبابها وجود بعض الظواهر المقلقة بين دوله بصورة مباشرة ومردَّها التأثيرات الأجنبية ،ولكن من الواضح أن جزءًا كبيراً منها (أي الظواهر المقلقة) قد نجم عن تعثّر خطوات التنمية والتقدم داخل تلك المجتمعات وإن كانت أسباب ذلك غير مقطوعة الصلة بالتبعية للقوى الأجنبية، و يصدق هذا أيضا على التطورات السياسية والاجتماعية في تلك الدول ،وما قيل عن الدول العربية يصحّ على الدول الإسلامية ،ومن الطبيعي إزاء تلك التبعية للقوى الأجنبية وخيبة الأمل في التصورات والأفكار الأجنبية أن يتوجه الناس إلى المألوف لديهم ويستمدوا القوة من منابعهم ويلتمسوا (السند) في ما هو خاص بهم وذلك على نحو ما عبر عنه المستشرق(فالتر براونة) في كتابه عن الشرق «الإسلاميون بين الماضي والمستقبل» ،هذا المألوف وهذا السند الخاص بالنسبة للشعوب الإسلامية هو الدين الإسلامي ،وليس هذا شيئاً جديداً على الجماهير العريضة إذ كان الإسلام دائماً هو العلامة الأساسية المميزة لهويتها الجماعية ،وكان الانتماء للجماعات الدنيوية الأخرى كالوطن أو الطبقة أمراً ثانوياً يضاف للانتماء الإسلامي. أما الشعوب التي لا توجد بها أقليات دينية تستحق الذكر فيلتقي عندها الوعي الطبقي خصوصاً عندما تبدو الطبقات العالية متغرّبة ومنبتة عن الإسلام، وتنشأ الصراعات بين الهويات المختلفة عندما يعلن أبناء الديانات الأخرى انتماءهم الصريح للوطن أو للطبقة ،ولكن هذه الصراعات ظلت تكبت بوجه عام بحيث لا يتم حسمها بوضوح ولا توجيهها وجهة جديدة.

إن اتخاذ مواقف مؤيدة لسياسة إسلامية أمر يتفق مع النظور التقليدي بأن الدين والسياسة في الإسلام لا ينفصلان. والواقع أن الجماعة الإسلامية لم تكن منذ البداية، أي منذ هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة في عام622م الذي يبدأ به التاريخ الهجري (جماعة دينية وحسب و إنما كانت دولة كـذلك) على العكس من المسيحية التي لم تصبح ديانة للدولة إلا بعد ثلاثة قرون ونصف القرن من

نشأتها، ولكن كيف يكون شكل الدولة الإسلامية؟ إن المصادر الأولى لا تقول إلا القليل في الإجابة عن هذا السؤال، أما القرآن الكريم فلا نجد فيه إلا الأمر الإلهي بطاعة أُولي الأمر العادلين حسب المؤلف ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾.-سورة النساء الآية59-.

وكذلك الأمر الإلهي بأن يتشاور المؤمنون فيما بينهم ﴿وشاورهم في الأمر﴾- (سورة آل عمران آية159)-﴿وأمرهم شورى بينهم﴾- (سورة الشورى آية38). والمؤسسات الحكومية التي أوجدها الرسول (في أثناء حياته مرتبطة أشد الارتباط بالظروف التاريخية بحيث لا يمكن -إلا بصورة عامة جداً -أن تكون نموذجاً لدستور دولة حديثة -حسب المؤلف- لذلك فلا مفر من الإجابة عن السؤال من أن شكل الدولة الإسلامية في العصر الحاضر هو من شأن الناس أنفسهم، والحركة الإسلامية نفسها هي وحدها التي يمكنها تقديم الجواب لمن يسألها عن أهدافها. ولكن سيتضح لمن يطرح السؤال -كما سبق القول- أنه لا توجد حركة واحدة بل عدة حركات ... ويتناول المؤلف في كتابه موضوعات أخرى عديدة منها: العلمانيون والإسلاميون محاولة مصرية لتصنيفهم، الإيمان يعطي الأمل والنجاة، خليفة الله قراءات عن صورة الإنسان في الإسلام، نحو تنظيم موحَّد للمسلمين في ألمانيا، عمر الأول، المسلم والسلطة.







هموم العولمة

برنار كاسان (وآخرون)

مراجعة: عفيف عثمان(*)

يتفق معظم الكتاب المشاركين في هذا العمل البحثي أن الولايات المتحدة الأميركية تتبع استراتيجية محددة صيغت خارج السياقات التي تشتغل فيها حالياً، استجابة لأهداف قصيرة الأجل وبعيدته في آن، رغم وعي الباحثين للنزاعات التقليدية داخل أميركا بين مختلف مراكز القوة في ميدان السياسة الخارجية- دائرة الدولة، دائرة الدفاع، المجلس القومي للأمن، الاستخبارات المركزية وأجهزة الاستخبارات الأخرى- والتي يحكم البيت الأبيض أخيراً في شأنها. في قمة السلطة تتربع الآن عصبة من اليمين المتطرف تحيط بجورج بوش الرئيس، وهي في شكل استثنائي متآلفة (وغير متسامحة) على الصعيد الإيديولوجي. وثمة قران معقود بين الوضعية الحربية لهذه الإدارة ورؤيتها الشاملة للعالم. وفي الدور الذي أوكلته واشنطن لنفسها نجد الأبعاد الديبلوماسية والعسكرية والاقتصادية والمالية وثيقة الصلة. كما أن السياسات المتبعة من جانب الإدارة –من رئيس أميركي لآخر- لا تتبع «منطق» الحلفاء التقليديين لواشنطن نفسه وخصوصاً فرنسا.

والحال، فإن عبارة «إمبراطورية» التي شاعت في أدبيات المحافظين الجدد لا تعني بالضرورة «القدرة الكلية»، بل قد تشير ببساطة إلى «إرادة الاستحواذ» بالتهويل على الأعداء كما على الأصدقاء. والعراق في هذا الخصوص يملك كل شروط الاختبار بالحجم الطبيعي. إذ إن نظامه بات مرفوضاً وجيشه مفككاً لا

يمتلك أسلحة بسبب الحصار. وقد وفّر العراق الفرصة لوضع اليد على مخزون هائل من الموارد النفطية، له وزنه في جيوبوليتيكا النفط وخصوصاً بتدفق الطاقة إلى الصين، القوة العالمية المنافسة للولايات المتحدة في المستقبل. والأمر يصح بالقدر عينه على أوروبا.

تذهب عقيدة «الحرب الدائمة» عند واشنطن ببقية العالم إلى نفس المآل الذي وصل إليه الاتحاد السوفياتي بسبب سباق التسلح عامة وحرب النجوم خاصة: ففي أثناء سعيها إلى الهيمنة الكونية تحدد هي وتصوغ كل السياسات الأخرى، التي تتأسس على الرعاية المنظمة للخوف -بالأمس من الشيوعية، واليوم من الإرهاب- داخل الولايات المتحدة وفي خارجها أيضاً. وعلى هذا النحو، إمبراطورية الحرب الدائمة هي أيضاً إمبراطورية الخوف الدائم.

منذ قرنين من الزمن، والتوسعية مكوّن أساسي في السياسة الخارجية الأميركية، وتمتلك كل إدارة رئاسية ديناميتها الخاصة بها ورؤيتها للدفاع عن مصالح «الولايات المتحدة». وتتميز إدارة بوش باستبعادها لتعددية الطرف وتطبيقها لقاعدة «من ليس معنا، فهو ضدنا». وقد رأى اليمين الجديد في السلطة بأن على واشنطن، بسبب قوتها، أن تفعل ما تشاء وأن تتصرف بمفردها إذا اقتضى الأمر.

كان على حكومة الولايات المتحدة، من منظارها هذا الانتهاء من «الواقعية الضيقة» أو «الليبرالية الوهمية»، والإعلاء من شأن العقيدة الجديدة: عقيدة بوش «الحرب الاستباقية». ومبدأ التدخل هذا في نظر بوش والمفكرين المحيطين به لا حد له: «وسؤال اليوم ليس غطرسة أميركا. إنه الحقيقة التي لا مفر منها حول قدرتها».

وليست النزعة الحربية والإمبريالية الأميركية المعاصرة الناتج الآلي والضروري لقوى تاريخية عمياء ، ولكنها التعبير عن إرادات وممارسات سياسية تأخذ في حسبانها السياق السياسي والاقتصادي الذي يسمح لها بتأكيد ذاتها. إنها تعكس الصعود القومي لمجموعة فاعلين من اليمين الأميركي الجديد الذي وصل إلى السلطة عام 2000م حاملاً معه مشروعين: في الداخل، تثبيت النظام الأمني الذي كرسته الحرب الباردة، وفي الخارج تأمين التفوق الإستراتيجي من خلال

إعادة ترتيب النظام الدولي من طريق القوة.

لقد نجح المشروع الإمبراطوري لإدارة بوش في التحقق بواسطة حال الحرب والتمركز غير المسبوق للسلطة التنفيذية بعد أحداث 11 سبتمبر، والذي وجد تعبيره في «استراتيجية الأمن القومي» 2002م والموازنة العسكرية الهائلة للدفاع.

ثمة سؤال يطرحه أحد الباحثين حول الصلة القائمة بين العولمة الينوليبرالية واللجوء إلى العسكرة، بكلمات أخرى هل هذه العولمة ذات نزعة احترابية؟ فالمطلوب مناقشة جذور امتداد هذا النزوع العسكري، إذ طالما كان الدفاع عن المصالح يتم من خلال العنف والحرب. بيد أن ما يميز المرحلة الحالية توسع الصلات الماليـة وتزايد عدد المؤسسات العابرة للقارات، الأمر الذي شكل ثورة في حد ذاته. فالأطروحة العامة هي أن العولمة الينوليبرالية حيث «ربح» الرأسمال في الولايات المتحدة خاضع لتدفق العوائد الآتية من بقية العالم. ففي العام 2000م ارتفع العائد من الخارج إلى الفروع الخارجية للمؤسسات الأميركية ميلاً منتظماً للارتفاع بمثابة تعبير عن التدويل المتعاظم لرأسي المال وعن انخراط الاقتصاد الأميركي أكثر من الاقتصاد الكوني. فالخارج أصبح عنصراً أساسياً في «ربح» رأس المال الأميركي وفي مكاسب مؤسساته.

هناك ثلاثة عوامل أدت دوراً في تحول السلطة الحالي، وكلها متمحورة حول الولايات المتحدة. أولاً، العولمة الينوليبرالية وثيقة الصلة بإعادة تثبيت هيمنة أميركا كبلد. ثانياً، خرج القطاع المالي الأميركي من هذه التحولات أكبر حجماً، متجاوزاً الوظائف المصرفية التقليدية بأرباح مرتفعة. المظهر الثالث لهذه الهيمنة تبدى في الموقع المريح الذي تتمتع به الطبقة القائدة بالعوائد والأملاك.

هذا، وقد تميز التاريخ الاقتصادي للعولمة الينوليبرالية تحت هيمنة الولايات المتحدة بعنفه الزائد على المستوى الوطني كما على المستوى الدولي. وفي شكل عام فقد أثمرت الجرأة أرباحاً، في رأي اليمين المحافظ، فلماذا التوقف؟

إذا نظرنا في السياق الراهن لحربي أفغانستان والعراق، لوجدنا –وفق أحد الباحثين– اندراجهما في سياق ركود اقتصادي وأزمة في سوق المعاملات المالية

تطول البلدان الصناعية وفي مقدمها الولايات المتحدة الأميركية مما يشير إلى علاقة بين الأزمة والحرب. وانطلاقاً من تجربة أميركا في الحرب العالمية الثانية، فإن اقتصاد الحرب يشكل عاملاً محدداً في الخروج من الأزمة. إضافة إلى أن هذه الأخيرة تساهم في إحداث تغيرات في البناء المجتمعي والدولتي يرافقها نضال اجتماعي واحتجاجات ضد النظام القائم، وتأتي الحرب كأداة سيطرة مباشرة وعنصر قمع لكل محاولة خلخلة اجتماعية.

غير أن بقية العالم وشعوبه ومنهم حلفاء تقليديون مخلصون لواشنطن مثل المكسيك وتشيلي وتركيا وقفت ضد الخطاب الحربي لواشنطن ورفضت أن تؤمن المصداقية للحرب الاستباقية خلال مناقشات مجلس الأمن في شباط 2003م، أو في أثناء الحرب نفسها نظير ما فعلت تركيا حين رفضت استخدام أراضيها لغزو العراق. كشف هذا التشكيك في سلطة واشنطن من طرف البلدان الحليفة عن الصدع الذي تحدثه الحرب من دون حدود، والتي تؤشر إلى مفترق كبير في العلاقات الدولية.



